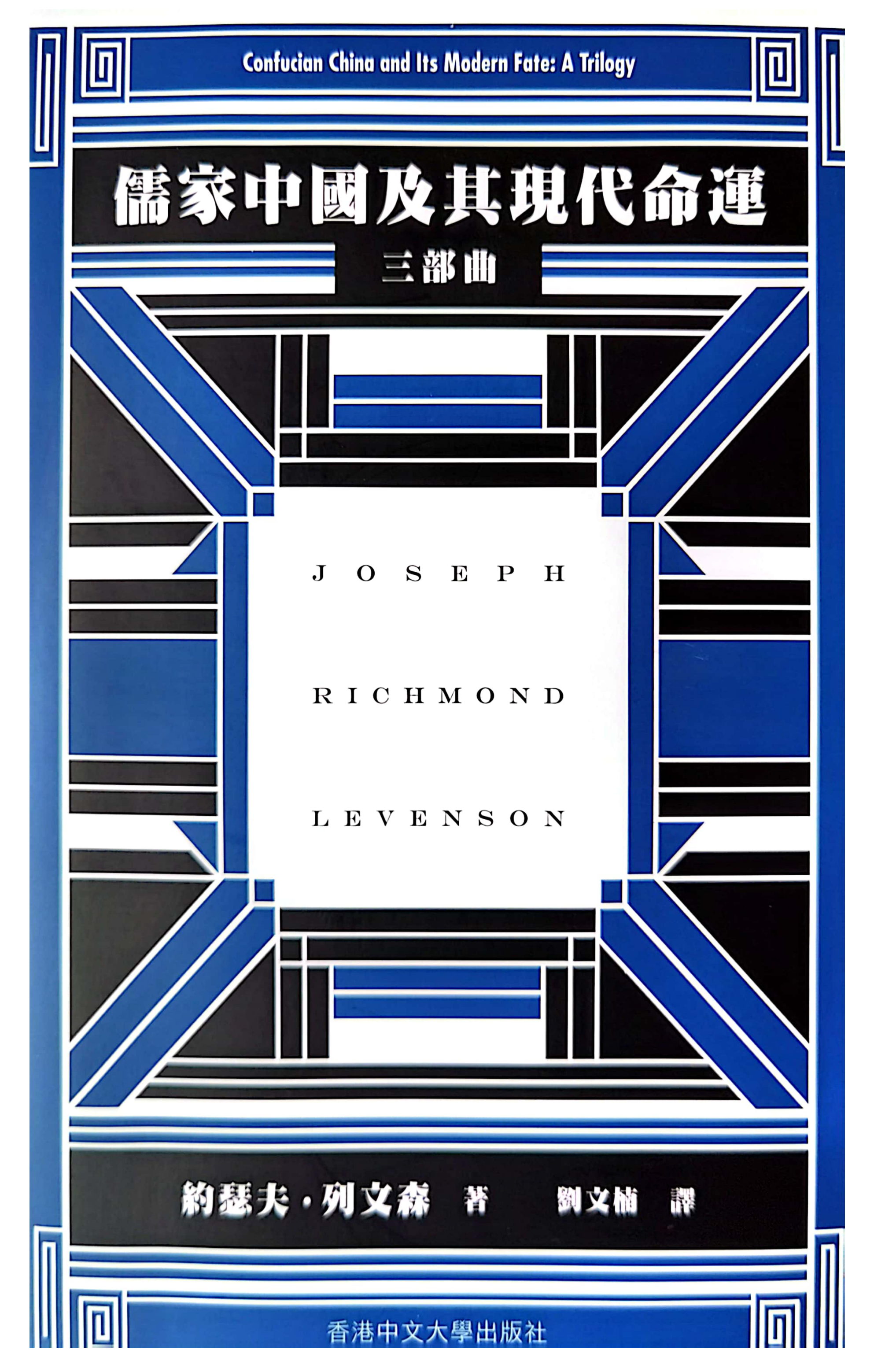

Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy
儒家中國及其現代命運
三部曲
JOSEPH
RICHMOND
LEVENSON
約瑟夫·列文森 著
劉文楠 譯
香港中文大學出版社

儒家中國及其現代命運

三部曲

約瑟夫·列文森 著
（Joseph R. Levenson）

劉文楠 譯



香港中文大學出版社

列文森文集
董玥 主編

《儒家中國及其現代命運：三部曲》
約瑟夫・列文森 著
劉文楠 譯

國際統一書號（ISBN）：978-988-237-292-4

出版：香港中文大學出版社
香港 新界 沙田・香港中文大學
傳真：+852 2603 7355
電郵：cup@cuhk.edu.hk
網址：cup.cuhk.edu.hk

Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy (in Chinese)
By Joseph R. Levenson
Translated by Liu Wennan

ISBN: 978-988-237-292-4

Published by The Chinese University of Hong Kong Press
The Chinese University of Hong Kong
Sha Tin, N.T., Hong Kong
Fax: +852 2603 7355
Email: cup@cuhk.edu.hk
Website: cup.cuhk.edu.hk

Printed in Hong Kong

目錄

第二部分　現代蛻變中的中國文化：思想選擇的張力

第二卷
君主制衰亡問題

第一部分　殘餘物的啓示：儒家與君主制的末日（上）

第二部分　張力與活力

第三卷
歷史意義問題

「列文森文集」主編序

董玥 (Madeleine Y. Dong)

約瑟夫・列文森 (Joseph R. Levenson, 1920–1969) 是20世紀西方最傑出和最有影響力的中國歷史學家之一。在20世紀中期，通過對梁啟超以及中國近現代歷史演變的思考，圍繞中西異同、現代化進程以及革命道路的選擇等問題，列文森有力地勾畫了一系列核心議題，對現代中國的政治制度和思想文化的詮釋發揮了重大作用。列文森非凡的創造力、橫貫東西的博學、敏銳的問題意識、優雅獨特的語言風格，以及對於歷史寫作的誠實和熱忱，為他贏得了人們長久的敬重。

一直到上世紀80、90年代，列文森仍然在故友圈子中被不時提起。然而他在西方中國學領域中的聲名，到了20世紀末期，卻似乎逐漸淡去。現在人們提起列文森，往往立即聯繫到他■翻船事故不幸在48歲英年早逝的往事。列文森離世如此之早，如此突然：他在前一天還在講台上講課或在系裏與同事和學生交談，才情洋溢，帶著愉快的微笑，令人如沐春風，第二天就永遠地離開了。他如此富有創造力的人生戛然而止，這一悲劇震動了當時的學界，也使得其後人們在提到他的時候，不由產生一種凝重的靜默。列文森的著作，儘管高山仰止，能夠讀懂的人卻並不多。他的難解，加上周遭人們心情的肅穆，使得人們在爭論與探究時不再經常徵引他的著作。久而久之，列文森的作品也就淡出了西方顯學的書目。然而即使如此，他的影響力

卻從未真正消失。我們在中國近現代史領域諸多重要研究中，都可以清晰地見到列文森思想的印痕，這是因為許多年輕學者在不知不覺之中，走上了他為後學開闢的路。

列文森在上世紀50、60年代思考中國歷史時，中國在很大程度上與世界大部分地區相隔絕，但是他從來都相信中國會以自己的方式重新進入現代世界。列文森所提出的主要課題——現代中國與其前現代的過往之間的關係、中國與世界之間的關係——迄無公認的答案或結論，直至今天仍然持續引發熱烈的討論，這些討論甚至比他在世時更為重要，而列文森思考這些問題的方式仍然有其活躍的生命力，他在思想史上的創構也不可取代。列文森過世十年後，他的老師學生、同窗同事推出了一部紀念文集《列文森：莫扎特式的史學家》(*The Mozartian Historian: Essays on the Works of Joseph R. Levenson*)，他們在〈編者導言〉中的評價今天看來仍然適用：「我們激勵自我與他人去進一步探索列文森極富新意、極富人情地研究過的人類和歷史問題，我們覺得這既合乎智識上的需求，也是道義職責所在。他提出的疑問、他追索的主題，是持久性的，帶著普世的關懷。他的寫作傳遞給當時人與後世一個信息，就是我們不應該讓這些曾經熱切的關懷消逝在『博物館的沉寂』中。」我們在21世紀閱讀列文森，不妨重新體會他在學術上寬闊的視野、對知識的興奮、對思想真正開放的擁抱，以及探索艱深問題的勇氣和堅定。而中國讀者對列文森的解讀尤其具有必要的中介作用，能夠喚起21世紀讀者的想像力，激起關於中國近現代史的新的討論。「列文森文集」中文版的出版，對中國和西方的歷史研究者來說，都將是一個寶貴的機會，可以在這套文本的基礎上，進行一場更為深入的關於列文森的嚴肅對話。

列文森一生著述豐厚，在大量文章和書籍章節之中，他的核心著作有如下幾種，均收入本文集：《梁啟超與近代中國思想》(*Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*)、《儒家中國及其現代命運：

部曲》(*Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*),以及在他去世後出版的《革命與世界主義:西方戲劇與中國歷史舞台》(*Revolution and Cosmopolitanism: The Western Stage and the Chinese Stages*)。列文森計劃繼《儒家中國》之後寫作第二個三部曲,但是未得完成。《革命與世界主義》只是這個新計劃中第三卷的一小部分,是列文森於1966至1967年在香港休學術假期間完成的,1968年他在伊利諾伊大學就這個題目做了數次演講,這本書便是根據他的遺稿整理出版。列文森還與舒扶瀾(Franz Schurmann)合作書寫了一部中國歷史教科書——《詮釋中國史:從源起到漢亡》(*China: An Interpretive History, From the Beginning to the Fall of Han*),亦在他去世後出版。此書似乎是一個更大的項目的初始部分,只從上古歷史講到漢末。從列文森留下的資料看,原本應該還有後續。那時的考古資料和可見的史料都遠不及今天豐富,但是書中所展示的思考歷史的方式即使在今天看來也非常有啟發意義。

在上述四本書之外,本文集另收入前述紀念文集《列文森:莫扎特式的史學家》。書中首次刊發列文森本人的一篇重要遺作〈猶太身分的選擇〉("The Choice of Jewish Identity"),除此之外的主要內容來源於一次紀念列文森的學術討論會,作者們從各自的角度對列文森的著作評價不一,反映出的並非是關於列文森的「權威論定」,而是當時北美中國歷史學界以及這些學者各自關注的問題,其中既有理解,亦有誤解。此書不僅能為讀者理解列文森的研究和學說提供一個學術背景,在瞭解列文森對中國史研究領域的衝擊以及這個領域在美國的發展上亦有其獨特的價值。

列文森關於梁啟超的專著由中央研究院近代史研究所張力首先譯成中文,於1978年以《梁啟超》為名在台灣出版;同一本書後由劉偉、劉麗、姜鐵軍翻譯為《梁啟超與中國近代思想》,作為「走向世界叢書」的一種,於1986年在四川人民出版社出版。此次收入本文集的是由盛韻博士重新翻譯的完整版,書名改為《梁啟超與近代中國思想》。《儒

家中國》三部曲最早由鄭大華和任菁譯成中文，以《儒教中國及其現代命運》為題於2000年初次出版。本文集所收譯本由劉文楠博士重新全文翻譯，書名改為《儒家中國及其現代命運：三部曲》。《詮釋中國史：從源起到漢亡》(董玥譯)、《革命與世界主義：西方戲劇與中國歷史舞台》(董玥、蕭知緯譯)，以及《列文森：莫扎特式的史學家》(曾小順、張平譯)都是首次以中文與讀者見面。

關於列文森所生活的時代與他的思考之間的關係，以及對他的著述和思想比較深入的分析，請見書後導讀〈在21世紀閱讀列文森：跨時空的對話〉。

2023年1月

漫長的回家之路

托馬斯·列文森(Thomas Levenson)

一、老虎，老虎！

這是我對中國最早的記憶：爸爸辦公室三面牆都是書，彌漫著煙斗的味道。即使在半個多世紀後的今天，當我在家裏翻開其中一本書，總感覺仍然可以聞到一絲當年的煙味。

我心中最早的中國還伴隨著野獸——其實就是一隻做成虎皮地毯的老虎，當然還帶著巨大的虎頭。每當六歲的我走進那間辦公室，都會膽戰心驚地盯著它黃色玻璃般錚亮的眼睛，和那些可怕的牙齒，好像隨時會被它一口吞掉。

這塊虎皮地毯鋪在加州大學伯克利分校那位歷史學家的辦公室裏。它背後還有個故事。總是有故事的：爸爸的人生就是在物質體驗的瞬間發現意義。那老虎是我外祖父獵回的三隻老虎之一——他送給三個孩子每人一隻大貓。我媽不喜歡，不願把它擺在家裏，所以她丈夫就帶到上班的地方，解決了問題。

爸爸待人接物總有一絲靦腆，同時又是個引人注目的人物，所以訪客進他辦公室時多少都有點敬畏。這就是為何他把虎皮擺成那樣——虎頭剛好落在開門的弧線之外。有些緊張的客人過分在意坐在書桌後的那位先生，往往會忽視地板上潛伏的危險，被虎頭絆到。

爸爸就會順勢聊起他那神槍手岳父(不是個好惹的人),如何悄悄接近他的獵物,一、二、三……氣氛融洽起來,訪客大笑,開口提問,討論漫長而複雜的中國歷史。於是就這樣開場:一段對話,一曲智性之舞,與我的父親約瑟夫·里奇蒙·列文森一起思考中國。

二、爸爸的玩笑

爸爸喜歡玩文字遊戲,忍不住要講雙關語,經常跨越兩三種語言,發明一些讓人哭笑不得的笑話。他把這種文字中的遊戲感,把從中挖掘每一絲意義(還有幽默)的純粹的快樂帶到了我們家的日常生活中。每天晚上,他都會哄我和弟弟睡覺。他盯著我們上床,蓋好被子,關上燈。然後是講故事的時間。這是爸爸的天賦,(現在回想起來)也許是他引以自豪的一件事:他從不給我們讀尋常的兒童讀物。每個故事都是他自己編的,用一個又一個懸念吸引我們,經常要花幾個晚上才能講完。我們有個規矩:每天晚上都要以雙關語結束。(讓我難過的是,現在真的記不清這些故事了,只記得有個故事源自日本民間傳說,結尾用了美國1930年代的俚語,編了一個曲裏拐彎的笑話,今時今日根本無法理解。)

但雙關語和文字遊戲並不只是用來逗孩子的語言玩具。他去世的時候,我只有十歲,還沒有從他教我的東西裏學到多少(或者說任何)深層次的教益。父親過世後,我把讀他的書作為瞭解他的一種方式,多年後才體會到,這種文字戲法是他作品的核心,幾乎成了一種信條:他在《儒家中國及其現代命運:三部曲》中寫道,「在時間之流中,詞語的意思不會固定不變」。琢磨一個詞或短語中多變的意義,給了爸爸一把精神上的刀子,用它來剖析的不是思想(thoughts)——那不過是學校裏的老師試圖固化的對象——而是思維(thinking),是想法產生和演化的動態過程。

當我在大學第一年終於讀完《儒家中國》三部曲時，我開始明白爸爸的目標究竟是什麼（那一年我選了哈佛大學的東亞歷史入門課，那也是爸爸的博士導師費正清〔John Fairbank〕主講該課的最後一年）。在書中〈理論與歷史〉一章，爸爸用有點自嘲的幽默開頭，承認他揭示主題太過緩慢，但他保證確實有一個觀點，「等著人們（如讀者）去釋放」。這是用婉轉的方式來感謝一直堅持讀到這裏的人，但也能讓讀者有所準備，提醒他們得費多大的力氣才能把自己的觀點弄明白。他寫道：「我們可以把人類史冊中的某件事描述為在歷史上（真的）有意義，或者（僅僅）在歷史上有意義。」同一個詞，兩層涵義：「區別在於，前者是經驗判斷，斷定它在當時富有成果，而後者是規範判斷，斷定它在當下貧乏無味。」

作為他的兒子，突然遭遇約瑟夫．列文森成熟的思想，讀到像這樣的一段話，一方面被激起了單純的興奮——嘗試一種新的理解歷史的方式，不把它視為典範或說教，對我是一次至關重要的啟迪，另一方面也喚起了我與爸爸之間的某種聯繫，而這是我在更年幼的時候無法領會的。接下去，他進一步論述道：「『歷史意義』一詞的歧義是一種美德，而非缺陷。抵制分類學式對準確的熱衷（拘泥字面意思的人那種堅持一個詞只能對應一個概念的局促態度），是對歷史學家思想和道德的雙重要求。」

「道德的要求」。近50年後，我仍然記得第一次讀到這句話的感受。對於一個聽睡前故事的孩子來說，讓詞語的這個意義和那個意義打架，不過使故事變得滑稽、精彩、出乎意料。僅僅幾年後，堅持把嚴肅對待語言的多能性（pluripotency）當作道德義務，就成為一種啟示。在接近成年的邊緣接觸到這一點，真正改變了我的生活——首先是讓我想成為一名作家，因為我愛上了爸爸這樣或那樣變換文字的方式。這看起來非常有趣，而且確實有趣。但往深了說，試著去理解人們為什麼這樣想、這樣認為、這樣做，對我來說（我相信對爸爸來說也是如此），已經變成盡力過一種良好生活的途徑。

也就是說：爸爸的歷史研究，背後有一種按捺不住的衝動，就是要讓另外一個時空變得可以理解，這是一種歷史學家版本的黃金法則。對爸爸來說，嚴肅對待過去意味著完全同樣嚴肅地對待當下——因此必須做出道德判斷，「現身表態和有所持守」。這是給困惑中的學者的指引——非常好的指引，在作為兒子的我眼中，甚至是至關重要；同時，它也是生活的試金石：在評價之時，意識到我們可能會看到的差異：既存在於我們與之共享此時此地的人民、國家或文化中，也存在於那些我們可能想要探索的種種歷史之中。認識到這些差異對於生活在與我們不同的文化或時代中的人來說是合情合理的；對於生活在這裏和現在的我們來說什麼是重要的（有一天也會有試圖理解我們的思想和行動的他人來評價）。什麼是生命的善，我們的任務是「保持真誠（即把真作為追求的目標），即使真理不可知」。[1]

以上這些，是我和爸爸朝夕相處的十年中，從他自娛自樂和逗全家開心的語言雜技中聽來的嗎？當然不是。與約瑟夫・列文森共度的歲月為我鋪墊了日後的這些教益嗎？

哦，是的。

三、漫長的回家之路

1968年，爸爸告訴一位採訪者，為什麼當初決定專門研究中國問題，而不是像1930、1940年代美國以歷史學為職志的學生那樣，致力於其他更為常見的歷史學分支。他說：「在中國歷史中有很大的開放空間，有希望能找到漫長的回家之路。」

---

1 上述引文均出自Jesoph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, Berkely: University of California Press, 1968, vol. 3, pp. 85–92。

我理解他所謂的「開放空間」。爸爸1941年剛剛踏上求知之旅時，學術性的中國研究在美國屬於寥寥數人的領地，兩隻手就能數過來。人們想問任何問題都可以。爸爸對人滿為患的美國史或歐洲史沒有興趣，他發現那些領域裏盡是些「圍繞細枝末節或者修正主義問題而產生〔的〕惡意爭論」。[2]正如這套文集所證明的，他充分利用了所有思想空間，在其中肆意漫遊。他處理大問題，那些他認為在中國歷史和人類歷史中十分重要的問題，從中獲得極大樂趣。

但是，「漫長的回家之路」指的是什麼呢？在尋求爸爸的真相時，雖然無法獲知全貌，但我認為爸爸對他的目的地至少有幾個不同的想法。當然，中國歷史和美國的1950、1960年代之間確實能找到相似之處，而爸爸就是在後一個時空語境中進行思考的。例如，在爸爸的寫作中很容易發現，在苦思中國歷史中那些看似遙遠的問題時，那曾讓他的導師費正清不勝其擾、還險些砸了他自己在加州大學的飯碗的麥卡錫主義，無疑在腦海中佔據了非常重要的位置。

但我想，當下之事與過去之事間存在的某些共鳴，並不是爸爸真正在思考的東西。作為一個外國人，一個美國人，他可以在中國找到一條道路，清楚地看到歷史情境的動態變化，這些動態變化也迴響在別處、在離(他)家更近的歷史之中。他堅持走一條漫長的路，路的另一頭是與他自己的歷史時刻相隔數百年、相距數千里的儒家學者生活中的點點滴滴。要如何理解他的這一堅持呢？從最寬泛的角度說，審視中國讓他得以思考可以被帶入他與中國之對話中的一切，包括但不限於他自己的特定歷史時刻。

2 上述引文出自 Angus McDonald, Jr., "The Historian's Quest," *The Mozartian Historian: Essays on the Works of Joseph R. Levenson*, ed. Maurice Meisner and Rhoads Murphey, Berkeley: University of California Press, 1976, p. 77。

那也許是爸爸希望與他相同專業的採訪者注意到的一點。但在家裏，他實際的家，他與一隻狗、四隻貓、四個孩子和妻子共同的家，他那漫長的回家之旅中還有其他站點。最重要的是，猶太教是爸爸的身分中不可化約的核心元素；宗教認同交織於他的整個智性生活和情感生活之中。但是，身為一個在1960年代伯克利生活的猶太人，在那個年代那個地方，試圖把孩子們引入猶太教的實踐、儀式和一整套傳統，這給他帶來的挑戰，與他在中國的經驗中所讀到的非常相似。

爸爸的成長過程沒有遇到過這樣的障礙。他在二戰前長大，那時大屠殺還沒有框限猶太人的身分認同。他的祖輩是來自東歐的移民，此地後來成為美國人對「正宗」猶太經歷的刻板印象(這種印象忽略了整個塞法迪猶太人，或者說猶太人在南方的傳承)。爸爸由奶奶在嚴守教規的正統猶太教家庭撫養長大，終其一生，他都在熱切研習猶太教文本與習俗，並且頗有心得。

他自己的四個孩子對猶太生活有非常不同的體驗。我們在家裏不吃豬肉或貝類，幾乎從不把牛奶和肉混在一起，這些規矩僅僅是對爸爸在成長過程中所瞭解的精微的猶太飲食習慣略表尊重。我們參加了本地的正統猶太教會堂，但在大部分時間裏，宗教對家裏其他人來說都只扮演著非常次要的角色。除了一個例外，那就是每週五的晚餐，即安息日的開始：我們總是點亮蠟燭，對著酒和麵包禱告，在餐廳而不是廚房吃飯，因為這才符合應有的慶典感。

那些安息日的夜晚對我爸爸來說充滿了意義。然而，儘管我們家是猶太人這一點從無疑問，但我和兄弟姐妹並不完全清楚，猶太人除了是一個帶限定詞的美國身分，還意味著什麼。其他族裔可能是德裔美國人、英裔美國人、亞裔美國人，而我們是，或者可以是猶太裔美國人。當然，爸爸在世的時候，我覺得大多數猶太會堂的儀式都很乏味。家庭活動挺有意思，但歸根結底，猶太身分對我來說最重要的意

義是，它是爸爸的一部分，因此也是我們這個家庭的一部分。他去世後，猶太教成了要疏遠的東西。在我們家成為猶太人，就是認識到它對爸爸的意義，那麼，當他不在了，當他離我們而去了，還可能留下什麼？

有些東西確實留下了。我也開始了自己漫長的回家之旅，這部分始於讀到爸爸的一篇關於猶太教的未完成的文章，是他去世後在他書桌上發現的。這是一篇內容厚重的文章，但我所需要的一切都在標題中：「猶太身分的選擇」。選擇——成為猶太人的方式是可以選擇的——這個想法就是一種解放。對我來說，它使我有可能回歸到一種並不以虔誠地遵循儀式為核心，而是以先知彌迦的律令為核心的猶太教：「行公義，好良善」——或者像爸爸在引述〈申命記〉時所寫的，「在生命中做出良好的選擇無異於選擇生命自身」，正如他在同一頁所說，這是「良善而充分的」。[3]

對爸爸來說，猶太身分的選擇與他自己童年的信仰實踐關涉很深，遠遠超過我——這也難怪，因為與我們相比，他早年的生活太不一樣了。但毫無疑問，爸爸對中國有如此深入的思考，其中一個原因就是他自己在這個問題上的掙扎：當身為猶太人的很多東西（甚至在自己家裏！）已經被歷史不可逆轉地改變，為什麼還要做猶太人？換言之，無論對「現代」的定義有多少爭議，現代性對每個人都有要求，爸爸在工作和日常生活中一直要與之纏鬥。

那就是他所走過的漫漫回家路——在他的著作中，大部分時候是隱在字裏行間的潛台詞。但至少有一次它浮出水面——在《儒家中國》三部曲的最後一段。在用三卷的篇幅橫貫了中國廣闊的開放空間之後，他以一個來自猶太傳統核心的寓言收尾。很久以前，一位偉大的聖人舉行了一場精心設計的儀式，以確保他所尋求的東西得以實

---

3 Joseph R. Levenson, "The Choice of Jewish Identity," *The Mozartian Historian,* p. 192.

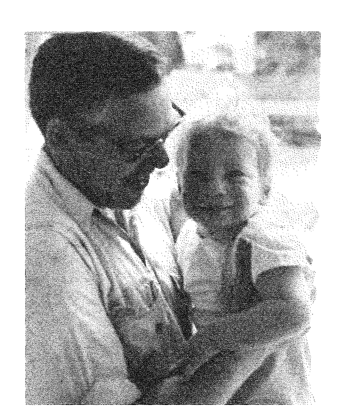
現。在後繼的每一代人中，這個儀式的某個步驟都遺失了，直到最後只剩下這個：「我們能講出這個故事：它是怎麼做的」。[4]

正如我在這裏所做的。

四、空著的椅子

時間是流動的還是停頓的？這是一個有關連續與變化之爭的古老辯題，長期讓歷史學家糾結。但對我們家來說，這不是什麼問題。1969年4月6日是不可逆轉的時刻，一切都改變了。那天之前：毫無疑問爸爸一直都在。那天之後：他走了，或者說，自那之後成為一個持續缺席的存在，家中每個人在與他對話時，他都是沉默的另一半。

對約瑟夫·列文森的記憶，是生活中一個複雜的饋贈。毫無疑問，他對所有的孩子都有影響。我的兄弟和姐姐會以各自不同的方式講述他們和爸爸之間的聯繫，但可以很清楚地看到，他對我們都有影響。



約瑟夫·列文森懷抱中的幼年托馬斯
（照片由本文作者提供）

4 Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, vol. 3, p. 125.

例如，爸爸總想在看似完全不相干的現象之間找到聯繫。這種在時間和空間上的跳躍，會將爸爸從德國學者對俄國沙皇君主制的研究，帶到太平天國獨裁者對儒家思想的拒斥。[5]無論是出於何種天性和教養的煉金術，我的哥哥理查德(Richard)，一位研究生物醫學的科學家，在這類「腦力雜技」上展現了同樣的天賦(儘管他的學科與爸爸遙不相關)，他也繼承了爸爸對文字遊戲的熱愛，在其中加了點東西，完全屬於他自己的東西。

爸爸是一個頗有天賦的音樂家，曾考慮過以鋼琴家為業。他最終選擇入讀大學而不是音樂學院，但在此後的人生中，演奏和聆聽音樂都是他心頭所愛。我覺得他作品中思想和行文間的音樂性不太被注意，但確實存在，處於作品的核心。大聲朗讀他的句子，你會聽到音調、音色，以及最重要的——節奏，所有這些都塑造了他試圖傳達的意義。我姐姐艾琳(Irene)是爸爸在音樂上的繼承人。她走上了他沒有選擇的道路，成為一名職業音樂家。她從童年時代就彈奏爸爸那架非同尋常的三角鋼琴，最終彈得比他更出色，並以音樂理論教授為職業長達40年，爸爸創造的音樂之家的記憶留下了迴響，至少在我看來是這樣。

我的弟弟里奧(Leo)過著與爸爸截然不同的職業生活。他一直是公務員，主要在舊金山市服務。但爸爸與他的聯繫也依然存在(同樣，這是我的視角，也有可能是強加的外在印象)。聯繫之一是他們同樣獻身於猶太社群生活。但我覺得更重要的是另一層聯繫：我弟弟選擇在政府機構工作，效力於良治的理想。這聽來就像是爸爸致力於分析的那種儒家倫理的某種回聲——我也覺得是這樣。影響的蹤跡捉摸不定。有時它是直接的，有時必須在「押韻」的人生中尋找——就像在這裏。

5 Ibid., vol 2, p. 100.

那麼我呢？爸爸的影響是明確的、持續的，有時是決定性的。我上大學時的目標是學到足夠多關於中國的知識，這樣才有能力讀懂他的作品。這讓我選擇唸東亞史，然後成為一名記者，先後去日本和中國工作。作為一名作家，我起初發現自己試圖模仿爸爸華麗的文風——這是個錯誤。正如爸爸所寫的，「語氣很重要」，我需要通過模仿他的風格來摸索自己的風格。不過，在另一方面，我更為成功。我在他的歷史觀（他堅持有節制的、縝密的相對主義）中發現了一種極為有力的工具，來推動自己的研究興趣，探索科學和科學研究與其所處的社會之間的相互作用。當我寫作時，爸爸的文字在我腦海中響起，這大大豐富了我的創作，讓我寫出更好的作品，如果沒有他，我的寫作不可能有現在的成績。

不過，正如我在上文提到的，帶著對約瑟夫·列文森的記憶生活是件複雜的事，過去這樣，現在依然如此。我所做的每一個選擇都關閉了其他選項。（當然，對我的兄弟姐妹來說也是如此。）回顧沒有他的半個多世紀，我很清楚，如果爸爸還活著，所有那些沒走過的路可能會顯得更加誘人，通往全然不同的一系列體驗。

這並不是在抱怨。在我所度過的人生中，我十分幸運，即便50多年前那場可怕的事故帶走了爸爸也改變了我們一家。生而為約瑟夫·列文森的兒子，我接觸到趣味無窮的想法，引人入勝的工作，凡此種種。但是，拋開他的死亡帶來的悲痛，仍然有個問題：我追隨了與他之間的聯繫，與此同時，我錯失的事情和想法又是什麼呢？我想這是一個列文森式的問題，很像他對中國思想者提出的那些，他們對一種思想的肯定不可避免會導致對其他思想的拒斥。無論如何，這是一個不可能回答的問題——個人的歷史無法重來，也沒有實驗對照組。但我仍會時不時想到，在1969年那個春天的下午之後就變得不再可能的種種可能。

五、回憶與追思

爸爸在《革命與世界主義》這部遺作中寫道：「很長一段時間以來，人們一直在思考『歷史』的含糊性，至少在英語中是這樣：人們創造的記錄，和人們撰寫的記錄。」[6]用列文森的相對主義精神看，那本書的語言是十足的他那個時代的語言，也是對那個歷史時刻的標誌與衡量（「人們」這個詞用的是「men」，而不是「humans」）。他那本書是在創造歷史——某種東西被創造出來，某個行動完成了，自有後來的讀者去評價和解讀。你現在讀到的這篇文章則是在撰寫歷史，而非創造歷史：一個事後去捕捉爸爸人生真相的嘗試。它必然是不完整的——正如爸爸將「創造」與「撰寫」並列時所暗示的那樣。

這裏還有一點。到目前為止，我幾乎沒有提到羅斯瑪麗・列文森（Rosemary Levenson）——他的妻子和我們的媽媽——儘管她的存在總是縈繞著對爸爸的追思。與他共度的20年自然是她一生中最幸福、最完滿的時光。當然，他們的婚姻畢竟是凡人的婚姻，也就是說，並非沒有起伏。就像那個時代的太多女性一樣，她讓自己的專業能力和追求屈從於爸爸的事業，這並不總是一個容易接受的妥協。但他們的情誼——他們的愛——對他們倆都至關重要。媽媽是爸爸作品的第一個編輯，也是最好的編輯，是他新想法的反饋板；在爸爸的整個職業生涯中他們形影不離。爸爸他去世時，喪夫之痛原本可能會徹底吞噬她，但她挺了下來，也撐住了整個家庭，以近乎英雄的方式。但所有這些都是他們共同創造的。如果要寫，也幾乎只對那些認識他們倆的人才具有歷史意義。

6　Joseph R. Levenson, *Revolution and Cosmopolitanism: The Western Stage and the Chinese Stages*, Berkeley: University of California Press, 1971, p. 1.

爸爸公開的歷史被切斷了，如同一個想法戛然而止，一句話沒有說完。他最後的著作沒有完成，那只是一個片段，屬於一部遠比這宏大的作品。他從沒去過香港以外的中國國土。他就像尼波山上的摩西——他決不會傲慢到做這樣的類比，但作為他的兒子，就讓我來替他這麼說吧——被允許看到應許之地，卻無法去到那裏。原因就在於被創造的歷史：1949年中華人民共和國成立，對他和幾乎所有美國人關閉了通往中國的大門，而在大門重開之前僅僅幾年，他去世了。可以說，一張虎皮地毯和一間煙霧彌漫、被書牆包圍的辦公室，不只是他年幼兒子的中國，也是他的中國。

爸爸從沒能踏足那個讓他魂牽夢縈的地方，這令我到今天都很難過。但是，這套最新的「列文森文集」中文版，終於能以他所書寫的那個文明的語言呈現，在某種意義上，約瑟夫·列文森終於走完了那條漫長的回家之路。爸爸所寫的歷史如今能為中國和世界將要創造的歷史提供啟迪。作為他的兒子，作為他的讀者，我非常高興。

2023年1月22日

（劉文楠 譯）

三部曲總序

問題，諸多問題。要怎樣引入這個萬花筒般的主題呢？或許我應該考慮一下自己研究中的思想延續性問題，在《梁啟超與近代中國思想》中找到《儒家中國及其現代命運》的出發點。在《梁啟超》一書中，我將早先的耶穌會士與後來改良派的中體西用論相聯繫。這些調和中西的努力（前者在17世紀，後者在1890年代）可以相互比較，但又不盡相同。

造成不同的是其間二百多年中國的衰落。在耶穌會士時代，西方思想有必要利用調和論進入中國人的頭腦；而在梁啟超的時代，西方思想以不可阻擋之勢進入中國，中國人的頭腦則有必要用調和論使其帶來的衝擊不那麼尖銳。在前一種情況下，中國傳統巍然不動，來自西方的闖入者必須用傳統裝扮自己才能被接受；而在後一種情況下，中國傳統正在解體，其繼承者為了搶救碎片，不得不按照闖入中國的西方人的思維方式來闡釋這些碎片……

在1890年代的正統儒者眼中，戊戌變法只是儒家「德治」與法家「法治」之間的傳統鬥爭的新階段，當他們將西方入侵等同於此前「傳統的」蠻族入侵時，他們的智慧不過是在探究已無生機的奧秘。一個新的文明正在席捲中國，梁啟超早年就已意識到，「孔子」必然只有兩條出路：要麼主導這一過程，要麼淹沒在其中。

而當年的耶穌會士則意識到，對於自己的闖入，孔子若不主導這個過程，就會成為絆腳石。換言之，在利瑪竇(Matteo Ricci)和梁啟超之間的二百多年中，儒家思想已經失去了其主動性。站在原地不動的正統儒者已經走向湮沒無聞。起初，他們的學問是一種力量，是一個活生生社會的產物和思想道具。最終，他們的學問成了影子，只存活在許多人的頭腦中，在曾經產生和需要它的社會已開始解體後，因其本身而在人的思想中受到珍視……

x

以上是一種闡述方式，儘管差強人意。我們姑且用一組常用詞匯來概括(從《梁啟超》到《儒家中國》的變化過程)：儒家從「客觀上」有意義變為「主觀上」有意義。當世道嬗變，世界觀隨之失去完整性，與當下脱節。儒者曾經一貫具有歷史思維(historical-minded)，而如今他們自己卻成了歷史。現代人仍能講儒家思想，但儒家體系的複雜性已失去。哲學家馮友蘭在共產主義中國仍然在講「仁」——在共產主義的「鬥爭」中講屬於人類共性(humankind-ness)的「仁愛」(human kindness)和「仁慈」。「仁」這個觀念是永恒的(但願如此)；但它是因為與舊時精英文化的聯繫而被**延續**下去的嗎？抑或正是因為其現實性已失，而被**保存**起來？馮友蘭站在孟子一邊，而毛澤東則挑戰孟子。如果他認為毛澤東錯了(完全可以理解，他並沒有直説毛錯了)，那麼他就會認為——他不得不這樣認為——孟子是對的。

孟子，以及馮友蘭，也許的確是對的。但是作為名詞的「思想」(thought)和作為動詞的「思想」(thinking)，「真理」(truth)和「生活」(life)，不必一致。活生生的歷史充滿了「謬誤」，而死亡和真理也遠非不能相容。有些邏輯上説得通的事情卻可能在心理上令人難以接受。有些在理論上能站得住腳的東西卻可能在歷史上不堪一擊。當我們説歷史不是道德説教，我們表達的是這個意思；當我們悲嘆宏圖偉業的傾覆，感傷對客觀現實失去控制，而非冷漠地記錄光陰的流逝，我們表達的也是這個意思。

在第一卷的最後，我談到思想史不是思想(thought)的歷史，而是思想之人(men thinking)的歷史。作為名詞的「思想」是恒常的，它們是作為邏輯構建物的觀念或觀念系統，永遠指向其本身的固有意義。但作為動詞的「思想」是一種心理活動，這意味著它具有(變化的)語境，而非脫離語境的存在，當人們在不同的整體環境中抱持某些思想時，他們抱持的想法其實有著不同的涵義。因此，作為思想史研究，這三部曲即使在討論似乎最無涉社會情境的內容時，都至少隱約提及了這方面內容。以「制度」為主題的第二卷《君主制衰亡問題》是這三部曲的核心。而「業餘愛好者理想」(amateur ideal)則是儒家中國本身和此書第一卷《思想延續性問題》如此顯著的母題，它既被制度化又被概念化了。事實上，遵從儒家「知行合一」的教誨，我不能將制度化與概念化割裂開。一面與帝制中國興高采烈揮手作別，彷彿官僚君主制無關緊要(或者是共產黨政權保留了其精髓)，一面假裝儒家基本上未受影響，這樣做毫無益處。即便有人認為其未受侵蝕，一整套儒家態度也已經不能合成一個統一的整體(*gestalt*)。歸根結底，思想史只是人書寫的一種歷史，只是一種方法，一種進入的途徑，而非終點。在客觀存在的世界中(out there)，在由人創造的歷史中，思想、社會、政治、經濟、文化等諸多線索交織成一張不可割裂的網。在專門研究中，我們打破了自然狀態的一體性，但最終目的是為了以可理解的方式將整體復原。

同樣，當我提出一組組對立的概念：客觀的/主觀的、思想的/情感的、歷史/價值、傳統/現代、文化主義/民族主義、儒家/法家等，這些二分法並非歷史中真的客觀存在(there)的鮮明對立，而是啟發人思考的工具，用來解釋(而非依從)現實情境。只有概念範疇(作解釋之用的概念範疇)之間才會衝突。它們被用來解釋相互重疊、

相互糾纏、無法歸類的思想、情境和事件。對立的概念只是抽象的表達，提出它們只是為了讓我們觀察其定義上的鮮明如何以及為何在歷史中變得模糊。

因此，當早期耶穌會士與近代早期那些仍然具有主動權和「客觀重要性」(objective significance)的儒者相遇，儒者用來排斥耶穌會士的是「價值」意義上的反對，他們的反基督教思想與笛卡爾(René Descartes)或啟蒙運動頗有共通處。這些肯定都是普遍主義(universalistic)的思想，不單單是個別的、「歷史的」反應。但運用這些邏輯的武器也帶給人心理上的滿足感。一種傳統總可以在思想領域被攻擊或捍衛。而對本鄉本土的情意卻永遠存在。「歷史」與「價值」(另一組對立的概念)永遠存在，總是共存。

我不是想說，某些(「感性的」)中國思想家僅僅情繫歷史，而與之相反，某些(「理性的」)思想家則完全訴諸價值：有前一種情感紐帶的是「傳統主義者」，而有後一種信念的則是「破壞傳統者」。在以「傳統主義」和「破壞傳統」為兩端的光譜中，無論一個人身處哪個位置，他都既有對歷史的關懷也有對價值的關懷。

甚至當整個世界都被顛倒過來，對基督教的攻擊促使中國人拋棄儒家而非捍衛儒家時，歷史/價值這組對立的概念也仍然重要。對偉大中國傳統的思想祛魅在情感上亦有迴響，而情感的內驅力則會轉換成思想的表述。(達爾文〔Charles Darwin〕能解決問題嗎？杜威〔John Dewey〕呢？克魯泡特金〔Peter Kropotkin〕呢？馬克思〔Karl Marx〕呢？)如果儒家讓中國人厭惡，總得有**某個**替代物吸引他們。曾經以笛卡爾式不動感情的態度來捍衛的東西，如今卻要拋棄掉，這不可能再讓人不動感情。即使中國人已經在清空場地，他們也拚命地想要由自己來主宰其所立之地。他們想要繼續創造**中國的**歷史，即便那時他們正在讓中國歷史的產物成為「**歷史**」——或者更準確的說法，他們正是用使中國歷史的產物成為與現實無關的「歷史」的方式，來延續中國的歷史。

我先寫《梁啟超》，再寫《儒家中國》，最後閱讀史華慈（Benjamin Schwartz）的傑作《尋求富強：嚴復與西方》（*In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*），至少最後這一步證明了被批得千瘡百孔的進步理論還是有道理的。嚴復（1854–1921）的一生，以及史華慈筆下嚴復（作為赫胥黎〔Aldous Huxley〕、斯賓塞〔Herbert Spencer〕、孟德斯鳩〔Charles Louis de Montesquieu〕等人的著名譯介者）的一生，涉及了諸多現代命運，可想而知，其中也有許多我在三部曲中所討論的問題。嚴復不同於19世紀中晚期笨拙地致力於實業的「洋務派」，在他的理論體系中，「用」和「體」，也即物質功能和精神本質，都可以上溯至西方本源。不過，即便說嚴復在拋棄儒家傳統上比這些先行者們走得都要遠，他也並不像他的許多年輕讀者和後繼者表現的那樣，是個「無根之人」（*déraciné*）。傳統在他的私人文化偏好中烙下深深印記。他使傳統的碎片（儒家的私人文化偏好本身就是整個公—私體系的一個碎片）與其真誠的反儒家思想相適應。過渡狀態是其天然所在——儒家傳統不是他的家園，革命也是完全陌生之地。他煞費苦心地在先秦思想中為其新的思想價值觀尋找類比，比如荀子和斯賓塞，老子和達爾文。但是，無論是嚴復從中國歷史中繼承的東西，還是從中辨識出的東西，他都沒有聲稱其中的「中國之體」（Chinese essence）經久不變，也沒有舉例證明其不變。在他之前的中國思想可被視為充滿了意味深長的智慧火花（*aperçus*），或與某些現代的普遍性（universal）結論相似，或是這類結論的先聲。但是，能夠真正得出這些結論的思想體系是西方的；而且只有在這些體系中，尤其是18世紀法國思想和19世紀英國思想中，那些中國思想中的智慧火花才能被理解。

是斯賓塞，而非孔子或其他儒學家，說服了嚴復，中國是個有機體；中國的生存和發展，而非曾經至高無上的「道」，才是每個中國人

應該為之努力的。在進化之路正在鋪設的過程中，嚴復還是保守地為孔教留了一席之地，將其當作道德防腐劑。孔教將阻止種族主義、革命、不負責任的自由放任，這些他都認為是毫無希望的死胡同。但這是作為社會黏合劑的孔教，卻非真理本身。「道德防腐劑」的道德性是工具，而非目的。孔教是某個進化階段的產物，也是遠非進化最終階段的另一階段的工具，它必定會被超越，最終會變得無法捍衛，並因而站不住腳。

因為無法捍衛某種東西而說它站不住腳，是最根本的不道德(immorality)。嚴復並不完全理解，讓他得出這一結論（或必然從中推斷出的立場）的是使其相信人類分階段進化的社會達爾文主義。社會達爾文主義決定論是一種非常強力的道德清除劑。斯賓塞試圖調和達爾文式的盲目自我決斷(self-assertiveness)與某種內在道德感之間的矛盾，不過努力歸於徒勞。但是嚴復並沒有看到這一點。在自由問題上，他將斯賓塞視為道德主義者（斯賓塞自己也這麼看，雖然這完全不合邏輯），而把穆勒(James Mill)視為國家主義者（有悖穆勒自己的想法）。這樣做能使嚴復較易與他內心的儒者分手，而不必直言不諱地與其對質。

此處，嚴復內心存在的張力，有時通過他對西方思想家所作的乖謬詮釋表現出來，有時則通過他對西方思想家乖謬思想的迅速接受表現出來。對此，我們遇到了如何詮釋的問題。嚴復「內心的儒者」到底有多重要？他內心厭惡中國貧弱無能的那部分，對革新中國的需要作出了反應。但他（以及其他許多人）內心還有另一部分，同樣也厭惡西方顯而易見的成功，而這部分正在（或者說等待著）為中國歷史代言，抵抗種種抹黑中國歷史的衝動。對於第一次世界大戰和戰後的嚴復而言，達爾文式的「生存競爭」表現為西方軍事擴張背景下的道德毒瘤，而進化則成了一場失敗。將社會定義為有機體，就能認可一種傳統主義的特殊論（「國粹」），這是某種心理上而非實踐上的保守

主義，就像他對演化的喜愛和嚮往一樣直接。嚴復晚年更接近於這種保守主義，而非他中年翻譯西學時期的那種。但這仍然不是對孔教真的忠誠；他在骨子裏已經是「現代的」，不可能真正重回「故土」。不過，他當初一直渴望的，真的是只有世界大戰才能給予他的機會嗎？也即一個讓他再一次看到中國的價值觀是能捍衛的，因此也是站得住腳的機會？

嚴復和同時代的其他中國知識人都帶著某種莫名不安。表面上，嚴復寫的是中國，一個不能有所作為、只能聽憑擺佈的病夫，而非行動者，因為它在財富與力量上落後於西方。但是他寫的其實也是他自己。在翻譯和解讀孟德斯鳩、穆勒、赫胥黎和斯賓塞時，他覺得自己是在和思想上的行動者打交道，這些人已經改變了歷史。但是嚴復本人則是應對者。他必須通過這些西方思想家來確認自己的主張——儘管他在翻譯過程中也改寫了這些思想家的觀點——這個事實意味著任何人如果翻譯和解釋嚴復，其實就是在解釋中國歷史，而不是去嚴復那裏研究**他的**主張。達爾文，甚至包括其追隨者，都有一種內在的、超越歷史的吸引力。而嚴復的吸引人之處則在於他如何詮釋達爾文等人。現代中國的衰弱，不單單反映在嚴復用社會達爾文主義的眼光所看到的東西，也反映在他自己對這種眼光的依賴。中國所匱乏的——以及驅使嚴復過著表現這種匱乏的智識生活的東西——不僅僅是我們通常認為的富強。中國需要的是一種力量，讓嚴復這樣的人能縱身一躍獲得普遍意義，而不是當他創造一種獨特的中國表述來回應那些他認為具有普遍性的東西時，限制住他，使其僅具歷史意義。

1921年嚴復去世時，「科學主義」(這一理論的前提假設是宇宙的所有方面都能通過自然科學的方法來理解和掌握)正彌漫於中國思想界。正如郭穎頤(D. W. Y. Kwok)在《中國現代思想中的唯科學主義，1900–1950年》(*Scientism in Chinese Thought, 1900–1950*)一書

中所描述的，「科學主義」雖然勝利了，卻只是證明了其感性充沛，智性相當平庸。不過，與「科學」相對抗的「玄學」則更加幼稚膚淺。這整個思想圖景相當乏味，彷彿證明了嚴復的莫名不安和現代中國的蕭條狀態——正是這種蕭條最初促使那麼多思想者投身於此思想圖景中。現代中國的積弱不僅在於主張科學主義的小群體所注意到的科學的貧乏，也在於當時的科學主義所反映的東西，某種表面上是普遍的但最終僅具歷史意義的東西：這些脫離了客觀實際的**思想**(thought)本身太過平庸，只能淪為研究中國如何**思考**(thinking)的指標。對中國歷史有興趣的人可以從郭著對1923年「科學與玄學之爭」的討論中獲益頗豐，但如果對科學和玄學本身有興趣，那麼這書則無甚助益。

xvi

然而，現在人們對中國歷史的興趣則具有普世性(of a universal order)：一種新世界主義正在茁壯成長，它出自舊世界主義的灰燼中，而置身於這種新世界主義中的有識之士會對中國歷史有興趣。「科學主義」對傳統的破壞，對儒家「玄學」的不屑，是一張從「中國的世界」(a Chinese world)通往「世界**中**的中國」(a China in the world)的出發車票。中國的世界當年由儒家的通達之士統治時，也存在見識狹隘的庸人。當這個世界逐漸衰亡，新的民族國家開始逐漸成形，昔日的兼濟天下就開始行不通了。在昔日中國的「天下」，儒者放眼世界；而在更廣袤的由民族國家組成的世界中，他們奏響的卻是囿於一隅的地方主義音調。他們退出了歷史，並進入了歷史。儒家思想或許能夠存活下去。例如，在一個新世界主義體系中，以歷史之外的「遊魂」(life-in-death)狀態，也即在懷特海(Alfred North Whitehead)所謂的「超時間性」(out-of-time-ness)或不朽(immortality)的意義上，「仁」的概念仍然有希望佔一席之地。但是馮友蘭也好，「仁」也好，都已經在儒者的時代之外了。作為離場的方式，儒者將其特殊的世界(對他們而言，這世界

就是普遍性的）——在那裏他們曾經是其專屬的歷史學家（historians in particular）——遺贈給了普天下的歷史學家（historians in general）。



不僅敢於反對毛澤東的馮友蘭像是在捍衛一個尚有活力的儒家傳統，要求「馬克思主義中國化」的毛澤東本人也被視為是一貫考慮中國需要的典型中國式統治者。但是當毛澤東在公開講話中引經據典時，這些經典只在主觀上有意義，就好像戊戌變法前後梁啟超引用經典來支持變法一樣。晚明來華的耶穌會士發現，儒家權威不能輕易嘲弄：按照儒家的說法，這是一個必須作為客觀存在來對待的世界（對自信的儒者而言，這是**唯一的**世界）。然而，在今天的世界，毛澤東宣稱擁有普世性的同時還不得不有所行動，在這個世界裏四書五經已無關緊要，而引經據典只會削弱他宣稱的普世性。在今日中國之道中，唯一可能具有普世性的是革命的模式，那是政治與經濟的模式。而在文化上——指具體的、歷史上的中國文化——毛澤東沒有什麼可以貢獻給世界的。昔日中國聲稱垂範於世，因他人皆異於華夏，故遜於華夏。新中國也自稱堪為他國楷模，因受難的共同經歷與命運而與他國引為同道，於是中國式的解放也理當滿足其他國家的需要。

xvii

或許，回歸之路亦是出發之路：毛澤東在講話中引經據典也許是中國化，但這其實走向了儒家化的反面。對於真正的儒家中國而言，中國**就是**「天下」，引經據典正是普世性講話的方式。儒家經典以抽象的方式凝聚了價值，是適用於所有人的絕對價值，而非只與中國自己相關的中國價值。當儒家經典使中國變得特殊，而非具有普遍性，它就成了世界**中**的中國——還是中國，卻是新的中國，即使它援引了（事實上，正是因為它援引了）將它與舊中國相聯繫的東西。

三部曲分別於1958、1964、1965年由盧德里奇與卡根．保羅公司（Routledge & Kegan Paul）和加州大學出版社出版，關於每一部的出版史，在各卷序言中均有說明。



第一卷

思想延續性問題



獻給

羅斯瑪麗・蒙特菲奧里・列文森

(Rosemary Montefiore Levenson)

序言

這一卷的主題初看似乎有些分散繁瑣，敘事的時間線索也略欠規則，但它討論的其實是連續的變化過程。這個變化過程就是：在中國歷史上的大部分時間裏，新觀念要被接受，就必須證明它與傳統相容；而在近現代中國，傳統若要得以保留，就得表現得與新的、本身就具有說服力的觀念相容。中國的價值觀仍然受人珍視，但與其說珍視它們的人是傳統的，不如說他們是「傳統主義的」——他們是抱著懷舊之心的現代人，而非帶著純正的昔日思想色彩。當然，另一些人已經放棄了許多舊的中國價值。

由這些人的思想組成的思想史既有廣度也有深度：其變化的廣度涉及一個又一個重要議題，而變化的深度則涉及這些議題背後的變化。因此，當我們似乎徜徉於19世紀到20世紀的轉變中，描述從「體用」向「今文」的思想轉變，或者從早期民族主義到共產主義的轉變，會忽然上溯到幾百年前的歷史中；因為敘述舊觀念的現代轉型可以為敘述現代人對舊觀念的拋棄增加一個重要維度。比如，在政治上對傳統中國文化作民族主義式的批判是最近幾十年的事，而那些傳統上用來聯繫政治與文化問題的中文詞涵義發生改變，則已有千百年的歷史。但這兩條線索指向同一結論，應該放在一起討論，儘管會有損「平穩向前，絕不回望」的敘事理念。

思想史家都必須面對持懷疑態度的「民粹主義者」的挑戰：一小撮知識精英留下的文字真的和整個社會的歷史相關嗎？最近有人批評，對正統中國思想的研究只與「士大夫亞文化」(mandarin sub-culture) 有關。但是，難道只因為庚子年的義和拳民對西方新事物表現出農民的敵意，我們就應該認為信奉儒家思想的洋務派和改良派對西方新事物表現出或多或少的認同只是在玩新奇的哲學遊戲，與中國歷史的基底脱節了？恰恰相反，士大夫的思潮與中國社會的命運緊密相連，一直向下，與那些目不識丁、留下最少歷史資料的社會最底層相聯繫。思想史家對此確信不疑，不是因為相信文字史料的精神會自然滲透到整個社會，甚至下達那些無力表達的人，而是因為（僅就中國而言）中國知識階層有作為「四民之首」的傳統。在知識階層變得日益反傳統的過程中，除非徹底改變整個「中國的世界」的版圖，而非僅僅某種「亞文化」，讀書人是無法放棄這一「四民之首」的角色，在情感上將自己與顯然停滯不動的民眾割裂開（在中國傳統中，讀書人就代表了民眾通常嚮往的理想）。

xxii

這本書的寫作計劃和其中相當一大部分內容都是在亞洲研究協會 (Association for Asian Studies) 的第一屆 (1952) 和第二屆 (1954) 中國思想研討會上產生的。我特別感謝芮沃壽 (Arthur Wright) 和費正清 (John Fairbank)（分別是這兩屆研討會的主席）、研討會所有與會者、芮瑪麗 (Mary Wright) 和舒扶瀾 (Franz Schurmann)，感謝他們的批評和建議。但就此書所討論的內容，仍有許多不同意見，那些幫助過我的朋友未必完全接受我的結論。

此書中一些內容曾以其他方式發表在芮沃壽編的《中國思想研究》(*Studies in Chinese Thought*)、費正清編的《中國思想與制度》(*Chinese Thought and Institutions*)、《遠東季刊》(*The Far Eastern Quarterly*)、《太平

洋問題》(*Pacific Affairs*)、《漢學》(*Sinologica*)和《亞洲研究》(*Asiatische Studien*)。我在此感謝這些出版社和刊物允許我在書中使用這些內容。

我也非常感謝華盛頓弗瑞爾美術館(Freer Gallery of Art)的高居翰(James Cahill),他建議並幫我找到了一些中國畫,作為安克(Anchor)版中第二章的插圖以說明我的觀點,當然這些解讀都是我本人的。



引言

特殊與一般的歷史追尋

一個迷途的旅人不應該問「我在哪裏」，他真正想知道的是「其他地方在哪裏」。他知道自身的所在，迷失的是其他地方的位置。

——懷特海：《過程與實在》

觀念隨著時代而變遷。這句話有歧義，而且不像看上去那麼平淡無奇。它指的是某個特定社會裏的思想者，也指的是思想。如果指思想者的話，這幾乎是個顛撲不破的真理：人的想法會改變，至少會和父輩的想法不同。觀念最終會不再流行，新的觀念會取而代之。如果我們在19和20世紀看到了破壞傳統者對中國傳統觀念的摒棄，我們就會説我們看到了觀念的改變。

但是一個觀念的改變，不僅是在某些思想者相信它已經過時的時候　而且是在其他思想者仍對此堅信不移時。觀念的改變既體現在拋棄它　也體現在堅持它。觀念「本身」在改變，不僅僅是對人的吸引力在改變。破壞傳統者把傳統觀念歸於過去，與此同時，傳統主義者在當下改變傳統觀念。

這種為了保存傳統觀念而改變它的做法明顯有些自相矛盾，它源於傳統觀念所處世界的變化、可供思想者挑選的替代選項的變化。用

類似道家的說法，思想也包含了其思想者清除掉的東西；某個觀念之所以獨一無二，正是因為其他觀念（在其他領域）展示了另外的可能性。我們掌握觀念總要在相關語境中，而不可能是在絕對孤立的狀態中，歷史上也沒有絕對保持自身不變的觀念。如今的歌劇聽眾就算再欣賞莫扎特不同於瓦格納之處，也永遠聽不到18世紀的《唐璜》（*Don Giovanni*）。一個懷舊的歐洲中世紀史家就算再努力模仿古人的言行舉止，也不可能和中世紀的想法完全一樣；就算僅僅是肯定傳統，都要有繁複的辯解。身處現代中國破壞傳統者之中且不斷遭受攻擊的儒者，不管他多麼一絲不苟地尊崇過去、信奉經典，也已經把他的儒家先人遠遠地留在了身後。[1]

xxviii

從過去到將來*，詞匯和句法也許會保持不變，但表述的意義會隨著其所在世道的變化而變。世道變遷是我們的一個預設，除此之外，是否還有其他預設可以證明，隨著時間的流逝，即使表述的字面內容沒有改變，表述的意義仍然改變了？

這樣的預設確實存在，也即以下邏輯原則：「一套知識不是僅由『命題』、『表述』、『判斷』組成……而是由這些及其所欲回答的問題

---

1 參見懷特海對「攝入」（prehensions，也即每一事物都或多或少將外部事物吸進本身）和「單純定位的謬誤」（fallacy of simple location，「相信在表述某一事物的時空關係時，只要說出它在某處，處於有限空間區域的某個特定位置，經過有限時段的某段時間，而這一事物與其他空間區域和其他時段沒有本質聯繫」）的討論，散見其《科學與現代世界》（*Science and the Modern World*, New York: Macmillan, 1937）、《過程與實在》（*Process and Reality*, New York: Macmillan, 1929）、《觀念的冒險》（*Adventures of Ideas*, New York: Macmillan, 1933）各書。此外，在《思維方式》（*Modes of Thought*, New York: Macmillan, 1938）第26頁，懷特海說到每一「實際物（actual thing）」「其本質由他物與它的關係構成，其個性由他物與其關係的總和構成」。（譯註：腳註中的引文，譯者儘量還原其中文原文，英文儘量使用已有的翻譯，未能找到中譯的文字均由譯者翻譯，下同。）

* 譯註：此處原文為「late and soon」，出自威廉 · 華茲華斯的詩“The World Is Too Much with Us”的第一句：The world is too much with us; late and soon。

一起組成。」[2]由此可知，命題的涵義與其所回答的問題相關。[3]於是，某個觀念背後問題的變化，正如觀念之外與之競爭的其他主張的變化一樣，也會改變該觀念本身所具有的持續存在的確定內容。

以歐洲人對亞洲文明價值的認可為例。在18和19世紀都有歐洲人否定西方優於中國這個觀點。但是這一否定，這一對狹隘地域主義的擺脫，在18世紀與在19世紀是不同的：在18世紀，這一觀點本質上表達的是理性主義；在19世紀，則表達了反理性主義。

伏爾泰（Voltaire）對中國的讚賞源於其自然神論，是出於普遍主義而不信任何特定的神啟。他對歐洲人虛榮自大的否定，是對「擁有基督教就是評判文化優越性的標準嗎？」這個問題的否定回答。而19世紀對歐洲中心觀的批判，則並非源於伏爾泰，而是來自赫爾德（Johann Gottfried von Herder），源自其浪漫派主張：每個時代、每個民族都有它特有的精神。法國的杜爾哥（Turgot）和孔多塞（Antoine-Nicolas de Condorcet）進一步發展理性主義，形成了一套文明發展各階段的理論，從盲目欣賞非歐洲世界，到盲目批評；孔多塞在民族國家的尺度上將中國降至原始農業水平的社會。對理性主義者而言，「文明」如今只是指歐洲文明。因此，浪漫派通過否定歐洲的虛榮自大，是想回答另一個問題：「『世俗進步』就是評判文化優越性的標準嗎？」而他們的答案也是否定的。所以，這些前後相續的「相同」觀念，都表現了西方的世界關懷（cosmopolitan sympathies），但隨著其背後問題的改變，觀念其實也在改變。[4]

R. G. Collingwood, *An Autobiography*, Harmondsworth: Penguin, 1944, p. 25.

Ibid., p. 27. 參見Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key*, New York: Mentor Books, 1948, pp. 1–2 「問題其實是有歧義的命題，而答案使其意義確定。……因此，一種哲學的特徵更多體現在如何形成問題，而非如何解決問題。其答案確立了事實的體系，但是其問題構成了框架，在此框架內事實被繪製成圖畫。……我們的問題中有我們的**分析原則**，而我們的答案表達的只可能是那些原則所能夠產生的東西。」

關於伏爾泰和孔多塞，參見Duncan Forbes, "James Mill and India," *The Cambridge Journal*, vol. 5, no. 1 (1951), pp. 20–21。關於赫爾德，參見Ernst Cassirer, *The Problem of Knowledge*, New Haven: Yale University Press, 1950, pp. 203–204。

因此，一個觀念是對其他觀念的否定，也是某個問題的答案。[5] 一個人真正的觀念不能僅僅從他的正面主張來看；他問什麼問題，其他人主張什麼，都為其觀念增加了意義。沒有一個觀念的意義僅在自身之內，只受它與不變的客觀實在之間的聯繫程度宰制，而不必考慮其思想者面對的問題。

在19世紀的中國，思想者面對的問題使先前的中國觀念發生了改變。大多數思想者都有種強烈的中國人的傾向（即使不是一般意義上人的傾向），選擇他們自身特有的文化財富，繼而賦予其放之四海而皆準的普遍正確性（a universal validity）。然而，有些思想者已不再如此，而隨著世道變遷，越來越多的思想者已不能夠再如此；西方社會已被證明對中國社會具有顛覆性，西方觀念則充滿誘惑力。在物質日新月異、觀念備受挑戰的境況下，頑固的傳統主義者似乎已不是單純在智性上信奉那些恰好是中國歷史產物的令人信服的觀念，而成了只因所討論的觀念是從中國過去傳承下來的，就有決心去信奉、有情感需求去體會智性上的強迫感（compulsion）的中國人。當人們接受儒家傳統主義不是出於對其普遍正確性的信心，而是出於某種**傳統主義**的強迫感去公開承認這種信心時，儒家就從首要的、哲學意義上的效忠對象（commitment），轉變為次要的、浪漫派意義上的效忠對象，而傳統主義也從哲學原則變成了心理工具。[6]

xxx

5 柯林伍德（R. G. Collingwood）主張將「問題—答案」綜合體的概念作為觀念的本質，並認為補充性概念就是用其他不同說法（alternatives）來定義某個觀念。參見R. G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, Oxford: Clarendon Press, 1933, pp. 106–109。在此書中，他指出，每一個哲學陳述（statement）都意在表達對某個特定命題的否定，陳述者作出這一陳述就是為了證明該命題是錯的。而哲學上的斷言（assertion），無論它在何種情況下對某事作明確的斷言，也都是在明確地否定某事。「……如果我們不能理解柏拉圖或巴門尼德想要否定的學說是什麼，那可以肯定，在那個意義上我們也無法掌握他想要肯定的學說是什麼。」

6 參見Anthony Thorlby, "The Poetry of Four Quartets," *The Cambridge Journal*, vol. 5, no. 5 (1952), p. 298：「當艾倫．泰特（Allen Tate）先生在回答他信仰什麼時，他複述了基督教教義，同時又補充道，真正的問題在於相信基督教教義意味著什麼。這一幕很好地表達了這代人最關鍵的窘境。」

於是，延續的觀念內部的這種變化，通過思想者的忠誠來發揮作用的變化，更進一步地深化了當時的另一類思想變化——疏離（alienation）。

西學東漸下的近現代中國思想史可以概括為兩個交互的過程：破壞傳統者不斷拋棄傳統的過程，以及傳統主義者固化傳統的過程。但是這兩個過程——不僅是傳統主義，而且也包括破壞傳統的過程——都表現了想要中國與西方平等的中國關懷。在近現代中國，人們已做了許多思想選擇，但這些選擇者並非也不可能完全是出於智性的考慮；他們在尋找正確答案時，或者說尋找所有人都能接受的答案時，總是在進一步尋找**中國人**能接受的東西。一般性的忠誠（commitment），特殊性的忠誠，再加上一系列思想上的權宜之計使這兩種忠誠看上去吻合——這在我看來就是中國近現代思想的特點。

在前現代中國，尊崇先例是遍及智識生活各方各面的首要儒家態度之一。在現代中國——也許是西方侵入中國文化的表徵之一——先例已經不再被視為只是儒家的問題，而是一個西方語境中相當常見的問題：在何種程度上，先例應該阻礙人自由行使理性？一國歷史的產物是否能用他國歷史的產物來判斷？對於那些想要文化創新的人來說，這是很真實的問題。這就是為何18世紀的歐洲理性主義者想要以完全客觀的標準去批判西方文化中的不正常和謬誤時，覺得他們必須衝破其自身特定歷史的限制，並編造出一系列文學上的異鄉人來完成這個工作——土耳其人、波斯人、摩洛哥人、休倫人、易洛魁人、秘魯人、暹羅人、中國人。[7]這些虛構人物不在西方歷史之中，

xxxi

7 Paul Hazard, *European Thought in the Eighteenth Century: From Montesquieu to Lessing*, New Haven: Yale University Press, 1954, pp. 4–6.

因此理論上他們能夠評判西方歷史的成果，能夠抽象地、非歷史地處理普遍性觀點。

一個相反的視角是把歷史看作有機整體（organic），不能隨心所欲加以改變。人在做選擇時並不是作為沒有血肉的（bloodless）、普遍意義上的人類一員（「1795年的憲法是⋯⋯為各種各樣的人〔men〕制定的。但是世界上並沒有這樣的人類〔man〕⋯⋯」），而是作為特定的、活生生的族群（people）的一員，有自己的國家民族（national）精神（「在我的一生中，我見過法國人、意大利人、俄國人⋯⋯但我聲明我這輩子沒見過一個純粹的人類〔a man〕⋯⋯」）。[8]緬甸有位總理說：「那些只有世界視角，而不具備必要的緬甸視角的人，就好像忽視了自己的母親，卻嚮往著遠方的姨媽。」[9]因為以這種相對主義的觀點，族群（a people）是先於其成員存在的組織（比如，黑格爾〔Georg Wilhelm Friedrich Hegel〕就尤其強調這一點）。[10]討厭教條主義的蒙田（Michel de Montaigne）也用

8 此處引文出自de Maistre，轉引自Karl Mannheim, "Conservative Thought," *Essays on Sociology and Social Psychology*, New York: Oxford University Press, 1953, pp. 148–149。

9 Kingsley Martin, "Rangoon Reflections," *The New Statesman and Nation*, vol. 45, no. 1142 (1953), pp. 84–85.

10 Jean Hippolyte, *Introduction à l'étude de la philosophie de l'histoire de Hégel*, Paris: Rivere, 1948, p. 20. 參見Oswald Spengler, *The Decline of the West*, New York: A. A. Knopf, 1934, p. 105：「⋯⋯歷史不是毫無內在秩序或內在必然性的過去之事的單純總和，而是⋯⋯具有縝密結構和有效聯繫的有機整體（organism），當它接觸到觀察者所處的具有偶然性的當下之時，不會突然解體成為混沌一片的未來。各種文化也都是有機整體，而世界歷史是它們的集體傳記。」

也可參見Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven: Yale University Press, 1946, p. 73，在這裏他比較了黑格爾和柏拉圖，前者代表了傳統主義的歷史主義，而後者是西方思想中與之相反的哲學學派的創始人。黑格爾認為：「追求個人本身的道德是徒勞的，而且就其本質而言，是不可能達到的。關於道德，古代最睿智之人的格言是唯一真理——有道德就是與其祖國的道德傳統相一致。」柏拉圖則認為，傳統遵循的規則是傳統本身既不能理解也不能證明正當性的；對傳統的絕對信仰決不能成為真正道德生活的標準。

在《知識問題》（*The Problem of Knowledge*）的第13頁，恩斯特・卡西爾（Ernst Cassirer）也提到，當他將笛卡爾的「非歷史的性情」與笛卡爾構想一個「普遍數學」（*mathesis universalis*）知識體系的成就相聯繫的時候，他是將歷史視為一個特殊主義的範疇（a particularistic category）。

他的文化相對主義，或者說歷史偶然性，表達了同樣的厭惡；他覺得這是對理性之狂妄的確鑿反駁——理性狂妄地自以為能夠在歷史之外創造秩序、在時間和空間之外創造理想的哲學狀態。[11]儘管蒙田以其典型風格對此點到為止，但這一觀點的推論卻完全是歷史主義的；他比傳授奧義(mystagogic)的黑格爾要更有道理些，但並不見得更理性主義，實際上，他任由歷史成為自主的存在，裹挾著人，因為他頗不贊同人將歷史洪流引向其自由選擇的目的地的努力。

如果說違背了「民族精神」的思想選擇就是不敬的或是不行的(根據其違背的徹底程度，歷史主義會認為它是兩者之一，或兩者都是)，那麼個體思想者——他們的眼界已由他所在的但並非他們所創造的世界決定了——就不可能擁有一套標準，使其能自由評判其國家民族的歷史給予他的東西。然而，事實上，歷史正是由他的判斷組成，因為徹頭徹尾的傳統主義會讓一個民族永遠停留在起跑線上，永不進入歷史。必須通過評判使傳統主義變得和緩一些，否則遵循著「任何東西，只要它與過往的生活方式不同，就絕對不能引入」的鐵律，歷史便會凍結。絕對的傳統主義是個完全假設性的、自毀的概念；如果對現有狀態抱有原初的、純粹的尊崇而阻礙其成為過去，那麼對過去的認識就不可能發展起來。 xxxii

因此，只有在對「永恒昔日」的崇拜顯然已非唯一備選項的世界中，傳統主義才會採用主觀語氣。傳統主義者也許會堅持認為「我的，還是你的？」——我的歷史，還是你的歷史？——是人在諸多文化元素中做選擇之前要問的唯一重要問題。但是，有意識收窄視野的意願(這種意願，而非在過去的足跡中盲目跋涉，才是傳統主義的精髓)不可能離開另一個認知而存在，即認識到永遠有另一個問題要問：「是真的，還是錯的？」(true or false?)

11　Herbert Luthy, "Montaigne, or the Art of Being Truthful," *Encounter*, vol. 1, no. 2 (1953), p. 43.

現代中國人的一般性忠誠，正如我前面說到的，是忠於「求真」；這些思想者的特殊性忠誠，是需要某種屬於「他們」的答案。前一種忠誠使他們中許多人在思想上疏離了中國傳統，而後一種忠誠卻使他們與傳統之間有種情感紐帶。思想上的疏離與情感上的紐帶相互強化。隨著思想上的逐步疏離，把普遍真理歸於特殊傳承的持續努力，越來越多地源於思想者去調和兩種忠誠的情感需要，越來越少地出於他真正相信博採了兩個世界精華的思想信念。最終，他與傳統的紐帶繃斷了。任何觀念，如果只是基於特殊意義上的迫切需要而被認為「它必須是真的」，而不是基於確切無疑的一般性，確信「它就是真的」，它便不可能繼續存在了。

與此相反的情況同樣不可能。如前所述，價值觀取決於它所在特定時空中的天然資源。[12]一個人也許準備拒絕其歷史給予他的制度、科學、道德或審美觀，但是他知道，他實際接受的無論是什麼，都存在於別人的歷史之中。沒人能超凡脫俗，完全從塑造他的土壤和有局限性的文化中超拔出來，以完美的平靜心態去看它相對的不完美。人不像一架中立的機器那樣能平靜地記錄正確答案；如果外來的答案在思想上被接受為正確答案，那麼對本土文化的情感訴求也必須以某種方式得到滿足。

xxxiii

我相信，對這一原則的認識使中國近現代史在時間尺度上的展開順序在邏輯上也變得可以理解。當傳統觀念改變，人們在思想上不再毫無異議地接受它，因而傳統主義者也不再能保持特殊與一般、「我的」與「真的」之間的和諧時，破壞傳統的思想隨之勃興。但是破壞傳統者，無論是最溫和的還是最激進的，在尋找能保持心理安寧的方案時，也面臨同樣的失敗危險，而且他們的觀念也在改變，表現為一系

12 Richard McKeon, "Conflicts of Values in a Community of Cultures," *The Journal of Philosophy*, vol. 47, no. 8 (1950), p. 203.

列的接受、拒斥、再接受更加新的。追尋這樣的方案是自鴉片戰爭以來所有中國新思潮的共同立足點。思想者怎麼可能一方面將西潮衝擊下顯得不敷用的中國觀念棄之如敝屣，同時又仍對中國與西方平分秋色保有信心呢？他該如何同時自認為是現代人，又是現代中國人？[13]

在近現代中國提出這樣的問題，是否真的不可避免？只有當古代與近世的觀念有顯著差別，當西方影響能解釋中國的轉變而中國歷史的自身發展無法解釋時，這個問題的答案才是肯定的。那麼，要想論

13　參見Franz Boas, *The Mind of Primitive Man*, New York: Macmillan, 1938, pp. 236–238, p. 249，此處他寫到在有意識的理性與感性的頑固之間普遍存在的張力，願意改變意味著前者，而拒絕改變則意味著後者。在我們的時代裏，這就是一般性忠誠與特殊性忠誠之間的張力，當人們遭遇以下事實時就會產生這樣的張力：某些觀念的存在，除了它業已存在這個現實，完全沒有其他解釋。弗朗茲·博厄斯（Franz Boas）提到了這種「將心靈從具有情感價值的傳統觀點中解脱出來所伴生的心理苦痛」。「我們試圖為信奉我們所繼承的、或者説有條件限制的原則而辯護，辯護的方式是試圖説服我們自己這些原則都是正確的。」

詹姆斯·鮑德溫（James Baldwin）在*Notes of a Native Son*, Boston: Beacon Press, 1955, pp. 6–7, 165動人地寫到同樣的問題，不過是從稍微不同的角度來寫的；他並未多著筆墨描述當人意識到其歷史可能並不終結於理性選擇的價值時，所感受到的震驚，他描述的是一個人如何滿懷困擾、抑制不住地意識到他認為有價值的東西也許在其歷史之外。當與某人自己的歷史相聯繫的事物似乎是不可選擇的時候，選擇本身就顯得與之相疏離：「……我被迫認識到，我是西方的私生子；當我遵循我過去的線索，我並不曾在歐洲發現我自己，而是在非洲。這意味著以某種微妙的方式，以某種其實非常深奧的方式，我把一種特殊的態度帶給了莎士比亞、巴赫、倫勃朗，給了巴黎的石頭，給了沙特爾的大教堂，給了帝國大廈。這些其實不是我的作品，它們並不包含我的歷史；我可能要永遠徒勞地尋找我自己的投影。我是一個不速之客；這並非我的遺產。……」

「因為這個村莊就是西方，即便它變得更加無可比擬地遙遠，更加令人難以置信地原始，都是被如此怪異地嫁接在我身上的西方。從權力的角度來看，這些人在世界上任何地方都不會成為陌生人；他們事實上已經造就了現代世界，即使他們並不知道這一點。他們中最目不識丁的人都以某種方式與但丁、莎士比亞、米開朗琪羅、埃斯庫羅斯、達·芬奇、倫勃朗和拉辛聯繫在一起，而我卻沒有這種聯繫；沙特爾的大教堂對他們訴説著某種東西，卻不會對我説，而紐約的帝國大廈其實也是如此，若這裏有任何人看到它。從他們的歌謠和舞蹈中產生了貝多芬和巴赫。時光倒轉幾百年，正是他們的全盛時期——但我在非洲，望著征服者來臨。」

證過去百年中國思想者的重大問題一直是如何協調其一般的思想主張與特殊的中國感情，就必須首先反思近代早期、在西方影響之前的中國思想史。因為如果那段歷史是現代觀念(比如，科學精神的發展，這是現代思想如此重要的一環)萌生的歷史，那麼後來對中國延續性問題的不斷質疑就毫無必要了；反之，如果現代價值無法上溯到受西方影響前的中國歷史，那麼這樣的質疑就不可避免了。

就讓我們先來討論這個問題吧。

第一部分

近代早期中國智性文化的基調

第一章

清初思想中經驗論的夭折

在宋明的智識生活中，唯心主義哲學成為主流。此後，在17、18世紀，對於一些中國思想家而言，唯心主義佔主導地位似乎是種災難，他們因此正式與其一刀兩斷。這些早期唯物主義者的存在意味著什麼？他們的存在是否意味著貌似穩定、傳統主義的中國社會可能以其自身之力，在沒有西方工業主義入侵的催化下，發展成有科學精神的社會？

一、對唯心主義的批評

在朱熹（1130–1200）新儒家* 哲學中的自然世界，物由「理」和「氣」兩部分共同組成，「理」是物的理念形式，「氣」則是變化的物質。對於能被感知的「氣」，「理」是具有規範性的原則；對於能被理解的「理」，「氣」是表現其法則的媒介。「理」是普遍性的、要以智性去理解而感官無法觸及；形而上學的秩序是從普遍到特殊，從「一」到「萬物」。

---

* 譯註：此處原文「neo-Confucian」是西方漢學的概念，指宋代以來強調哲學玄思的儒家學問，包括程朱理學和陸王心學，有別於此前強調儒家典籍文本和禮儀的漢代儒學。而漢語學術界中常用的「新儒家」往往指闡發和弘揚儒學思想的現代哲學家，如梁漱溟、牟宗三等。本書提及的「新儒學」或「新儒家」均指前者。

早在宋明時期，就已有思想家看到了朱熹理學中嚴重的局限性。但是，對朱熹的批評來自更激進的唯心主義——陸象山(1139–1193)和王陽明(1472–1529)的主觀唯心主義「心學」。朱熹想要在紛繁的現象背後尋求不變的實在(reality)，在這個意義上他是唯心主義者，但是至少在他看來，實在是客觀存在的，在試圖理解它的人心之外存在。但對陸王心學而言，心本身就是真理的世界，直觀(intuition)是打開這個世界的鑰匙。理學認為，人的錯誤在於未能通過感官經驗的幻象體會到「理」(一直到最終體會到理之理，也即「太極」)；而心學認為，人的錯誤恰在於意識到了這些幻象，或者說意識到在主體和客體間有虛幻的區分，而這一主客體的區別是任何感官經驗的首要前提。[1]

17世紀開始有人批評這兩種思想傾向都更看重一種假設性的超驗體，而貶低可感知的事物。黃宗羲(1610–1695)寫道：「天地之間，只有氣，更無理。…… 理氣之名，由人而造。…… 蓋一物而兩名，非兩物一體也。」因此他認為「理」只是名，而非實。[2]黃宗羲的同時代人王夫之(1619–1692)也強調具體、有形的事實比抽象、一般性的分類更重要。他說「名從實起」，也即事物一般形式的名稱(general formal term)是從特殊的、能感知的實際個例中來。[3]同樣，李塨(1659–1733)也主張從可觀察的、特殊的、現實事物出發，反對唯心主義者對更高的、不可見的領域作虛無縹緲的追求。他說：「《詩》曰：『有物有則』，離事物何所為理乎？」他認為理學家的錯誤在於離開具體存在的事物以求理。[4]

1 對這些學派的比較研究，以及關於這個問題的中文文獻和翻譯成英文的文獻，參見Siu-chi Huang, *Lu Hsiang-shan: A Twelfth Century Chinese Idealist Philosopher*, New Haven: Yale University Press, 1944。

2 譚丕謨：《清代思想史綱》，上海：開明書店，1947，第10–11頁。

3 侯外廬：《近代中國思想學說史》(上)，上海：生活書店，1947，第5頁。

4 譚丕謨：《清代思想史綱》，第53頁。

清代思想家正是通過這種方式批評宋代唯心主義，捍衛了人所感知的世界在形而上學意義上的優先性。而且，他們堅持唯物主義的立場，認為「氣」並不在道德上遜於「理」，這正與宋代理學家的主張相反。王夫之、顏元（1635–1704）、戴震（1724–1777）都認為在主觀上與「氣」相對應的「欲」是善的。王夫之說，只有佛教才將天理和人欲區分開來，真正的儒學並非如此。[5]顏元則表示，釋老學說才宣揚人天生稟賦本有惡「氣」（因此是錯的），而那些自詡儒家的宋朝思想家也這樣教人；這正是佛陀將耳目口鼻稱為「六賊」的意思。[6]戴震贊同顏元的觀點，他也將宋代新儒家周敦頤（1017–1073）斥為釋老之流，因為周鼓吹有必要摒棄欲望。[7]

這些思想家從唯物主義的立場來批評理學，那麼比理學更偏向唯心主義的心學也必然應受批判。強調客觀事物重要性的二元論哲學家，要麼直接否認「理」的實在性，要麼間接捍衛主觀欲望的正當性（欲的對象是可感知的事物），他們自然反對王陽明強調心和直覺的一元論。王夫之視主觀唯心主義的心學為「外儒內道」[8]或「陽儒陰釋」。[9]厭惡玄學和「渺茫之弊」的黃宗羲則在陸王心學中發現了禪宗的致命污染。[10]顧炎武（1613–1682）與其觀點一致，[11]而且為了例證個人確能影響歷史進程，他指責幾乎是王陽明一個人導致了明朝的衰弱和滅亡。[12]

5　同上註，第33–34頁。

6　顏元：《存學編》，《畿輔叢書》（1879），冊275，卷1，第12頁。（譯註：出自〈上太倉陸桴亭先生書〉一文，顏元批評宋儒，原文為：「甚至言孝弟忠信如何可教，氣秉本有惡，其與老氏以禮義為忠信之薄，佛氏以耳目口鼻為六賊者，相去幾何也？」）

7　戴震：《孟子字義疏證》，《安徽叢書》，第6輯，上海：《安徽叢書》編印處，1936，冊10，卷1，第11頁。

8　侯外廬：《近代中國思想學說史》（上），第8頁。

9　梁啟超：《中國近三百年學術史》，《飲冰室合集》，專集17，上海：中華書局，1936，第6頁。

10　錢穆：《中國近三百年學術史》，重慶：商務印書館，1945，第20頁。

11　顧炎武：《日知錄》（上），上海：商務印書館，1933，第18、108、114頁。

12　同上註，第121頁。

這些唯心主義的反對者又開出什麼藥方來療癒這衰腐呢？黃宗羲主張「道德不離事功」。[13]顧炎武則認為「載諸空言，不如見諸行事」，[14]還說君子之為學「以救世也」。[15]戴震指出「古人之學，在行事」。[16]他們都認為，中國的思想者應該摒棄否定現世的清靜無為，從抽象之理中走出來，去接觸現實事物。

6

二、科學與清代經驗論：兩者相符的程度

這些讓人關注外部世界而非內心、立足於「物」而非「理」的主張，到底在多大程度上與科學相關？現代科學的發展是與反經驗論（或者說理性主義）的形而上學的鬥爭，在這個意義上，也許我們可以說，清初的這些經驗論思想與科學是**兼容的**。正如批評心學的清代學者，科學家必須預設物質世界不是一種內心狀態。正如批評朱熹理學的清代學者，科學家也必須預設獲得有用知識的途徑是去概括物質實例的特點，而不是去探究虛無縹緲的「理」（Ideas）。對物之本質問題的追問（用新儒家的術語來說，就是「理」的問題）只能引出同語反覆的答案：「深挖下去，再往深處挖，上帝還是神性的，人還是人性的，世界也還是世俗性的。」[17]但是科學表述包含真正的論斷，它是從具體事物出發，然後斷言它的性質、特徵或屬性是什麼，而反理學的清代唯物論者可能也會以此作為其表述的起點。

---

13 譚丕謨：《清代思想史綱》，第1頁。

14 同上註，第2頁。

15 顧炎武：《日知錄》，自序，第1頁。（譯註：引文見〈先生初刻《日知錄》自序〉之「又與人書二十五」。）

16 譚丕謨：《清代思想史綱》，第1頁。

17 Franz Rozenzweig, "The New Thinking," *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, trans. Nahum Glatzer, New York: Farrar, Straus and Young, 1953, p. 192.

確實，科學不止於指出單個事物的性質特徵。事實上，它與哲學中的唯心主義一樣嚴肅地對待「類」(type)。科學表述中有意義的謂語(predicate)，即對邏輯地理解事物有貢獻的論斷，要能夠證明單個事物的性質也是其所在整個類別的性質。但是，科學家所謂的「類」是他自己構建的，這種概括來自他對於個別事物的行為的具體經驗；作為使用歸納法的經驗論者，科學家不能用概括來解釋那些行為。正如洛克(John Locke)所言，「種」和「屬」是人創造的「理解的工具」，而非人心靈的發現。[18]

康德(Immanuel Kant)在《判斷力批判》中對柏拉圖式的唯心論(或者說新儒家式的唯心論)和與其相反的近代早期的經驗論，做了或許最明確的區分。他認為，原型的智性(*intellectus archetypus*)這種理性(reason)類型「和我們的推論性的(discursive)理性不同，它是直觀的，是從整體的共相(the synthetic universal，對整體的直觀)推論到殊相(the particular)，也即從整體到部分」。康德認為，這樣的理性是人不可能具有的。人特有的理性是模仿的智性(*intellectus ectypus*)，這種理性只能通過感官獲得這個世界的個別細節，然後構建整體的圖景，但是這樣的圖景僅具假設的性質，它本身並不具有實在性。「就判斷力而言，我們的智性具有這樣的個別性，也即在認知智性中，殊相並不由共相決定，因而也不可能從共相中推導出殊相。」[19]

7

按照康德對人類可能具有的理性的判斷標準——一種能使人獲得某些關於自然的知識的理性，黃宗羲將理視為「名」而非「實」的觀點，李塨「離事物何所為理乎？」的質問——若完全認真看待——都能歸為科學精神的真正表達。

18　R. I. Aaron, *The Theory of Universals*, Oxford: Clarendon Press, 1952, p. 25. 關於概括和特殊個例之間關係，音樂理論家唐納德・托維(Donald Tovey)從音樂「形式」和音樂「作品」關係的角度，做過有趣的相關研究，參見Aaron Copland, *Music and Imagination*, Cambridge: Harvard University Press, 1952, p. 63。

19　Ernst Lehrs, *Man or Matter*, London: Faber and Faber, 1951, pp. 65–66.

三、科學與清代經驗論：兩者的相異之處

但我們最多只能看到這些相符之處。雖然這些清初思想家的經驗論態度與科學對唯心主義的批判相符，但它本身既非科學的，也不必然幫助科學誕生。在歐洲歷史上，與唯心主義的分歧，既可以表現為皮埃爾 · 阿伯拉爾（Peter Abelard, 1079–1142）的前科學的唯名論，也可以表現為弗朗西斯 · 培根（Francis Bacon, 1561–1626）用歸納法的經驗科學。從整體上看，清初思想家還是更像阿伯拉爾，而非培根。

阿伯拉爾的唯名論（nominalism，或他所謂的「概念論」〔conceptualism〕，多少像是其師洛色林〔Roscelin〕的唯名論的變體）否定共相（universal）的客觀存在。他反對奧古斯丁式的極端「實在論」（realism），即把個別的物質實體看作只是永恒觀念的影子；唯名論認為共相是由人的思想通過抽象的方式創造的，真正的實在是物，而不是觀念，不是「名」。[20] 王夫之等人也講到了這一步。

8

然而，培根講了更多。他不止於認為最終的實在屬於現象世界，而非純粹觀念存在（Being）組成的假想領域。他不僅想定義現實世界，而且還要侵佔（encroach）它。對他而言，摒棄只能供冥思的抽象觀念，選擇能觀察到的具體事物，是不夠的，因為僅僅觀察還不夠，必須有方法、有目的地去觀察。培根的方法是用經實驗證明的「不能

---

20 參見George Sarton, *Introduction to the History of Science*, Washington: Williams & Wilkins, 1931, vol. 2, p. 194；A. C. Crombie, *Augustine to Galileo*, London: Falcon Press, 1952, p. 11；Paul Sandor, *Histoire de la dialectique*, Paris: Nagal, 1947, p. 65。應該注意的是，最近一些學者心中對阿伯拉爾思想中唯名論的程度都有疑問。然而，為了我們這裏討論的目的，重要的是指出培根之前的唯名論，而非將其歸於任何一個特定思想家，阿伯拉爾還是可以起到示例的作用。

化約的、堅實的事實」去歸納，其目的是得出普遍規律，從而把事實組織成科學。[21]

已經有人指出，清代的經驗論者並沒有那麼雄心勃勃。要在真正的現象世界中有實實在在的作為——這是他們對耽於冥想的唯心主義者的全部挑戰，而重實行的倫理為他們提供了一種簡單的認識論，也即思想接觸現實就能獲得知識這樣一個常識性觀念。但是，在培根看來（笛卡爾也是如此），自然科學家之所以是科學家，不在於他擁有關於自然的知識，而在於他有能力提出關於自然的問題；知識只能從回答問題而來，而問題首先必須是正確的，而且以正確的順序提出。[22]

清代這些唯心主義的批評者可能會同意培根所說：「人的才智和心靈如果用來探尋（事物）⋯⋯則是根據事物的特性進行探索，只會受到事物本身的限制；如果人的才智和心靈用來探尋自身，像蜘蛛編織自己的蛛網一樣，那麼這種工作是無盡頭的，⋯⋯內容空洞，沒有什麼益處。」[*] 與培根一樣，他們可能也會說，他們的方法是「以清醒之頭腦置身於事物之中」。雖然他們也許會自傲於走出書齋、遍覽世情，用事實去檢驗書本，就像顧炎武那樣，但他們很少會系統地提問，而這些提問可能會讓他們看到某些事實與其他事實之間的本質關聯，他們從不希望像培根那樣「在試驗性和理性的能力之間建立起真實的、合理的聯繫」。[23] 儘管持經驗論的清儒可能會像文藝復興時期的

21　John U. Nef, "The Genesis of Industrialism and of Modern Science, 1560–1640," *Essays in Honor of Conyers Read*, ed. Norton Downs, Chicago: University of Chicago Press, 1953, p. 217; Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 62.

22　Collingwood, *An Autobiography*, p. 22.

*　譯註：培根著，劉運同譯：《學術的進展》，上海：上海人民出版社，2007，第22–23頁。此處據列文森的引用做了刪節處理。

23　關於培根，參見Basil Willey, *The Seventeenth Century Background*, London: Chatto & Windus, 1950, p. 25；關於顧炎武，參見侯外廬：《近代中國思想學說史》（上），第181、186頁。

9 科學家那樣，貶低追求具體事物的普遍、永恒形式的努力，但他們的氣質基本上還是接近唯名論，其觀點並不與科學精神相悖，但絕不能等同於科學精神，也不必然成為科學精神的先導。[24]

四、異議與穩定：對一種早先説法的回顧

我們似乎不必把清初經驗論者看作科學家的雛形。他們的思想不必然標誌著中國本土具有任何傾向，會在將來發展出在現代思想中佔有重要地位的科學，這一結論暗示了一個肯定性的推論。我們必須承認這些哲學家對宋明時期的顯赫前輩有著真正的批判，以至於一些歷史學家會樂於稱他們是具有科學性的。但是，是否他們的反對意見也許只在中國傳統**之內**，只是見證了中國傳統的穩定，而非標誌著傳統能在不受西方影響的情況下轉化？

---

24 在討論中舉培根的例子，並非因為他是代表性的科學哲學家，而是因為他使對唯心主義的批評轉向科學。因此，他是可以與中國思想家比較的合適人物，那些中國思想家也像他一樣排斥前輩思想家的唯心主義，但沒有在他的方向上進一步發展。當然，科學思想的發展也早已經超越了培根。已經有學者指出，人盡皆知，培根其實遠未達到他在《新工具》(*Novum Organum*) 中昭示的科學方法的標準 (Lawrence J. Henderson, *The Order of Nature*, Cambridge: Harvard University Press, 1917, p. 27)，而愛因斯坦 (Albert Einstein) 也在談到「哲學上的偏見」時隱晦地批評了培根式歸納法太過極端——也即相信事實本身能夠也應該產生科學知識，不需要自由的概念構建 (Albert Einstein, "Autobiographical Notes," *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, ed. Paul Arthur Schilpp, Evanston: The Library of Living Philosophers, Inc., 1949, p. 49)。但是我們可以引用懷特海對培根的中肯評價來確定培根作為緊隨唯心主義之後的科學代言人，與清代經驗論者有顯著區別：「首先清楚地認識到經院學派的演繹法與近代歸納觀察法之間的對立性的人，主要應推培根；……歸納法要比培根所預見的更為複雜。……但是即使如此，培根依然是構成近代世界思想的偉大奠基者之一。」(Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 62–63〔譯註：中譯見懷特海著，傅佩榮譯：《科學與現代世界》，上海：上海人民出版社，2019，第48–49頁。〕)

培根這樣表述他對傳統權威的不信任，以及他對科學的信心：「始於確信者將終於懷疑；但若他不介意起初抱有懷疑，且有耐心，便終會確信。」[25*] 清代經驗論者表達了某種懷疑，但他們卻始於確信，傳統中國人的確信：如果現代觀點是合理的，必然與古代儒家經典中的真理相符。在清儒連篇累牘批評宋明理學家和心學家（尤其是後者）雜糅釋老時，他們的批評不只是修辭，而是確實接受了儒家經典的權威。戴震尤其尖銳地反對披著儒家外衣的釋老，[26] 但即使是戴震，也即在我們所討論的清代經驗論思想家中的最後一位，也是思想最獨立的一位，在我看來也沒有理由懷疑他是在以任何迂迴的方式隱諱地攻擊儒家權威本身。在他對當下的需求和對策得出結論前，他強調要有當下的依據；然而他每次都表示，要最終確定其結論，就需要古代典籍來證明。[27]

10

戴震需要傳統驗證其研究，在這個意義上，他是個傳統主義者。其研究的外部的、社會的目的，也使它們具有傳統的性質。在傳統中國實學與玄學兩種思想傾向間的持續對抗中，他與其他經驗論者採用的都是歷史悠久的實事求是的治學之道。

在歷史上，與反智的神秘主義明顯不同的儒學取向是訓詁考據之學。一些清代學者，特別是顏元和李塨，很反感神秘主義取向，明確表示信奉經驗論，但同時也不主張過分投入細瑣的訓詁，認為這也

---

25 Margaret L. Wiley, *The Subtle Knot: Creative Scepticism in Seventeenth Century England*, Cambridge: Harvard University Press, 1952, p. 18.

* 譯註：此句也出於培根《學術的進展》：「所以在考慮問題時如果人們開始就確信無疑，結果則陷入疑惑；但是如果在開始時就抱有懷疑，結果則是確信不疑。」培根著，劉運同譯：《學術的進展》，第29頁。但列文森轉引的引文與通行的培根原文略有不同。

26 例如，參見本章註7；戴震：《孟子字義疏證》，序，第1b頁；《東原文集》，《安徽叢書》，第6輯，冊10，卷8，第13頁。

27 戴震：《東原文集》，冊35，卷9，第9頁。

是有悖於實學的另一條歧路。顏元指出：「今之學者有三弊，溺於文辭，牽於訓詁，惑於異端。」[28]他警告學者不要重蹈漢晉時代的覆轍，沉溺於「章句」而聽任社會敗壞。[29]李塨則將「紙上」與「世事」區別開，批評「筆墨」勝過「經濟」是宋、明兩朝覆滅的原因。[30]

但是真正能與宋學匹敵的是漢學一派（顧炎武為其領袖人物之一），而非顏李學派。對漢學而言，經驗論和實踐中的考察，與其說是一種實證的哲學，更像是反對神秘主義內省的象徵；漢學真正強調的是經學傳統中有別於內省的另一條路徑——儒家實踐最基本的內容：研讀文本。漢學或許能以**自然**的名義（對科學而言，真理存在於自然，儘管可能無法獲取）攻擊**內心**（對主觀唯心主義而言，真理存在於內心），但實際上他們的興趣在**典籍**（對儒家士大夫而言，真理存在於典籍）。

那麼，清初漢學的興起，是與傳統決裂的標誌，對宋學整體的全新挑戰？還是象徵著穩定，其實是重申了宋學一翼對另一翼由來已久的挑戰？畢竟朱熹本人也強調格物，使其客觀唯心主義的理學區別於冥思內省的心學；這種準經驗論主張，就像後來清儒的經驗論，是否定心學的一種方式，它只是為朱熹確立其對經典的權威解釋掃平障礙，而確立經典的權威解釋則是否定心學的另一種方法。我們知道，清代漢學家絕不推崇朱熹，然而，儘管他們反對朱熹理學的形而上學，也很難從其成果中看到他們所謂的「實學」對典籍崇拜的挑戰有

11

---

28 顏元：《存學編》，卷4，第8b頁。

29 同上註，卷1，第1b頁。（譯註：顏元原文為：「今彼以空言亂天下，吾亦以空言與之角，有不斬其根而反授之柄，我無以深服天下之心而鼓吾黨之氣，是以當日一出，徒以口舌致黨禍；流而後世，全以章句誤乾坤。」出自顏元《存學編》卷一〈由道〉。）

30 譚丕謨：《清代思想史綱》，第55頁。（譯註：李塨原文為：「紙上之閱歷多，則世事之閱歷少；筆墨之精神多，則經濟之精神少。宋明之亡以此。」出自譚書所引《恕谷先生年譜》。）

任何超出朱熹「格物」的地方。顧炎武所宣稱的「格物」的目的，並不是新儒家那樣「格物致理」的目的，但他卻最終回到新儒家的歸宿，也即中國人自古以來對儒家經典的推崇。從科學發展的立場來看，這也是死路一條。

有人認為，清代考據學(philology)研究(如顧炎武等人對漢字古音的考證)是中國本土信奉科學方法的證明。但是，不管清代考據學與18、19世紀威廉・瓊斯(William Jones)、麥克斯・繆勒(Max Muller)及其他歐洲學者的「科學語文學」(scientific philology)具有多少可比性，我們都很難說它顛覆了儒家的反科學主義。嚴格來說，科學方法的確能用於研究語言，正如能用於研究星辰。但是在一般用法中(可能覺得語文學主要還是屬於歷史領域)，「科學的」作為形容詞用於描述語文學這類研究，本質上還是比喻的用法，取喻於自然科學；當這個形容詞用於其他領域時，自然科學才是賦予其意義的參照點。有人也許會像歐洲學者那樣，從思考自然科學進而「科學地」思考語文學問題，但是我們沒理由把這個比喻顛倒過來，期待中國人必然從音韻訓詁之學出發，進而「用考據學方式」思考自然科學的基本領域。如果清初最成功的思想探索——它是如此成功，甚至被我們現代人稱讚為「科學的」——實際上還是在考據學的領域，如此接近儒家對典籍和歷史的關注，那這個事實本身就說明了清代思想家有多麼遠離對自然之謎的深邃思考。 12

然而，當現代科學最終開始在中國受到推崇時，漢學的確也起到了某種作用，卻不是過度解讀顧炎武的經驗論就可能發現的作用。漢學被19世紀末那些號稱「今文學派」的改良者利用(下文將詳細討論)，他們嚮往現代科學，卻被科學的外國出身所困擾；他們不得不去質疑正統經典——朱熹的宋學經典——因為這些經典不能符合現代派的詮釋。因此，並非對唯心主義的批判，而是對文本真實性的關

注*，才將漢學，通過維新運動，與中國的現代科學聯繫在一起。這兩者間存在聯繫，不是因為清初反宋學的考據學（critical scholarship）本身已經指向了這個方向，而是因為貌似可能從中榨取孔子的許可去相信科學；正是通過服從另一種權威，人們才相信科學。

現代中國的一些歷史學家試圖為現代科學找到一個顯赫的中國源頭；弔詭的是，他們的努力似乎是對科學並不源於中國的事實作出的主觀反應。科學的威望和進步發展都來源於西方，它其實是在過去一百年裏被強加到中國人頭腦中的，因此人們產生了某種情感需求，覺得有必要捍衛中國的思想史，反擊任何批判它失敗的人。梁啟超（1873–1929）、蕭一山（1902–〔1978〕）等人過度詮釋了清代經驗論，他們有時候還暗示現代中國的科學意識是中國歷史的自然產物，西方的榜樣和西方對傳統中國的擾亂絕非必不可少。[31] 但是，也許這些觀點出現的大背景，正是他們否認其存在的局面——中國文化延續性已斷裂的局面。

---

* 譯註：此處指康有為等今文經學派對宋學譜系中的儒家經典是否真的為孔子當年所作，是否反映了孔子的真實想法的質疑和討論。

31 例如梁啟超的〈戴東原生日兩百年紀念會源起〉（《飲冰室合集》，文集14，卷40，第38頁）就宣稱戴震與現代科學有聯繫。梁啟超也將顏李學派與詹姆士和杜威的實用主義相聯繫，後者與科學方法的使用有關；參見梁啟超：〈顏李學派與現代教育思潮〉，《飲冰室合集》，文集14，卷41，第3頁。徐世昌（1855–1939）用更為極端的表述強調顏李學說具有永恒、普世的意義；參見Mansfield Freeman, "Yen His Chai, a Seventeenth Century Philosopher," *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 57 (1926), p. 70。

蕭一山在《清代通史》一書中發現在清代學術中有與現代科學非常相似的精神，尤其是在顧炎武的學術和漢學中（蕭一山：《清代通史》〔上〕，上海：商務印書館，1927，第663、797頁）。侯外廬也同樣在顧炎武和顏李學派中發現了明顯傾向於現代科學的趨勢（侯外廬：《近代中■思想學說史》〔上〕，第165頁）。

五、小結

在現代之前，中國有著重要的科學成就；最近的研究已經向我們展示了其範圍之廣。[32]但是總體而言，中國儒家士大夫對這些科學成就一貫毫無興趣，而且在思想脈絡上，科學主要是與道家和其他非正統學說相聯繫。正如李約瑟 (Joseph Needham) 所言，科學在過去並不具社會地位，而且對傳統中國學者而言，也不可能通過聲稱發現或發明了什麼東西而獲得讚譽。[33]

13

當現代中國學者真的通過發現或發明而獲得讚譽時，恰恰是西方科學傳統的穩步進軍為重估中國思想傳統提供了判斷標準。按20世紀科學的觀點，朱熹的哲學很可能不會像清代經驗論者批評的那樣，被視為唯心主義，而是某種有機的自然哲學，很類似於在歷經三百年的機械唯物論後西方科學家所持的觀點。[34]但是，正是這三百年的機械唯物論才賦予有機哲學以內容，其中的一切都包含在對這三百年裏諸多結論的挑戰中。中國正是找不出這種多年探索積累的傳統，因此才更是一定要去找。有鑒於西方這一科學傳統具有普遍意義上的說服力，它促使人們在中國尋找其對應物；它為判斷中國是否等同於西方提供了試金石；而且，當它和後來在中國找到的對應物放在一起比較，也突顯了兩者的區別，後者更像是一簇亮眼的科學火花 (*aperçus*)，而不是匯入普世之流的融貫的科學傳統。

當然，這裏的問題不在於能力，而是在於偏好。如果說現代中國人已經被迫去思考科學屬於其遺產的哪一部分，那不是因為其先輩天生無力培養一種能成長的科學傳統，而是因為那些先輩對此並不在

32　Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, 7 volumes, in process of publication.

33　Needham, *Science and Civilization in China*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1954, p. 43.

34　李約瑟正是這麼認為的，參見Needham, *Science and Civilization in China*, vol. 1, p. 4。

意；清初的經驗論者並非以科學為目的卻沒做到，而是在實踐其文化的價值觀。我們不能提出科學在中國文明中為何「失敗」這種專橫的西方式問題——只能認識到中國人對某種文化風格的偏好，它既不同於現代西方的風格，也不同於現代中國的風格。

14

這種在與西方接觸前的中國風格，除了「不熱衷於科學」之外，還有其他內容。諸多文化偏好組成了整體式樣，相互聯繫，相互吻合，並符合即將危在旦夕的某種特定社會秩序。有許多條貌似通幽的小徑能帶我們走進那個渾然一體又岌岌可危的智識世界。我們將試著沿中國繪畫這條小徑探索。

第二章

明代和清初社會的業餘愛好者理想：來自繪畫的證據

子曰：「君子不器。」

——《論語．為政第二》

這些功能的另一個普遍且重要的特點是其政治性質；他們需要的不是特定的專門知識，而是良好的教養(*savoir-vivre*)和處世之道(*savoir-faire*)。

——白樂日：〈中國社會的重要面向〉

在蒙古的異族統治時期(元朝，1271–1368)，儒家文人在中國社會中的重要性處於歷史上的相對低點。明朝將他們的地位再次提高，作為處於統治地位的知識階層，他們自然視社會穩定為理想。[1]因此，在喜好上，他們往往反對變革的想法和對原創性的追求。[2]大致而

1　參見柏拉圖《理想國》提出的不隨時間而改變的永恒社會秩序的典範(model)。柏拉圖認為，哲學一旦從對自然的研究轉向為人類事物設立規範，就馬上有可能與國家為敵；為了消除擁有權威的國家和不具官職的哲學家之間發生衝突的可能性，柏拉圖讓哲學家擔任理想國的統治者。參見Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, New York: Oxford University Press, 1943, vol. 2, p. 71。

2　關於社會結構的恒常性和品味的恒常性之間的聯繫，參見Levin L. Schücking, *The Sociology of Literary Taste*, New York: Oxford University Press, 1944, p. 64。

言，儒家文人是古典主義者，就像英國的喬納森・斯威夫特(Jonathon Swift)。在斯威夫特捍衛古人以抵抗現代人的立場中，在其偏好人文遠超自然科學的立場中，在他像貴族一樣反感以物質實用性為價值判斷標準的態度中，我們非常清楚地看到了文人文化的樣態。[3]

16 斯威夫特在極度憤怒和精神錯亂中死去。現代人正在佔有他的世界，而他也知道這一點。科學、進步、商業和實用性，他所譴責的混

3 關於斯威夫特從人文主義的角度對「原創性」的批評，參見他在《書的戰爭》(*An Account of a Battle between the Antient and Modern Books in St. James' Library*，初版於1704年)中那段「現代」蜘蛛和「古代」蜜蜂的名言，他認為前者只是帶來了塵土和毒液，完全靠自己吐絲織網，而後者絕不自欺欺人，漫遊於自然之中來製造蜜和蠟，也即甜蜜與光明。關於斯威夫特對科學的反感，參見《格列佛遊記》第三卷第五章(「拉格多大科學院」)，在這部分裏他針對的是皇家學院這一科學的堡壘，它正在成為知識界的潮流，挑戰了人文學科。科學與文學之間的衝突當時已經成為文學作品的主題，例如在沙德韋爾(Shadwell)的17世紀的戲劇*The Virtuoso*(意即「科學家」)中，修辭學家塞繆爾・福馬爾爵士(Samuel Formal)評價尼古拉斯・基姆克拉克爵士(Nicholas Gimcrack)：「他和所有的科學家一樣，都是智慧的敵人」；參見C. S. Duncan, "The Scientist as a Comic Type," *Modern Philosophy*, vol. 14, no. 5 (1916), p. 92。關於在17、18世紀文學與科學相結合的業餘愛好的必然短暫(一方面因為牛頓〔Isaac Newton〕物理學的複雜性，它宣告了受博雅教育的人文學者與必然專門化的自然科學家之間科學交流的終結；另一方面，也因為牛頓物理學在哲學上的影響，他被譽為紳士，但這一讚譽與其說是因為科學，不如說是因為秩序)，參見B. Ifor Evans, *Literature and Science*, London: Allen & Unwin, 1954, pp. 22–25, 72，以及J. Bronowski, *William Blake, 1757–1827*, Harmondsworth: Penguin Books, 1954, p. 145。關於斯威夫特對實用性評判標準的反感，以及在這一問題上斯威夫特和那些反傳統主義的「現代人」和科學的擁護者如培根和洛克之間的反差，參見Miriam Kosh Starkman, *Swift's Satire on Learning in "A Tale of a Tub,"* Princeton: Princeton University Press, 1950, pp. 72, 79，以及Walter E. Houghton, Jr., "The English Virtuoso in the Seventeenth Century"(part 2), *Journal of the History of Ideas*, vol. 3, no. 2 (1942), p. 215；以及關於他由此衍生的對商業利益的鄙視，參見Bronowski, *William Blake, 1757–1827*, p. 40。W. Arthur Lewis, *The Theory of Economic Growth*, London: Allen & Unwin, 1955, pp. 70–71證明了這些各種各樣的對立情緒也有某種內在的協調性，他分析了貿易催生的專門化，專門化造成的思想多樣性(伴隨著思想者個體的狹隘性)，以及由思想多樣性帶來的共同思想進步。

合體，很快將成為主導現代西方文化的主題。但是，在明代和清初的中國，在西方人以強力進入中國之前四五個世紀，科學受輕視，進步被否定，商業遭貶低且受限制（不過難度可能越來越大）；這三條還伴隨著斯威夫特嚮往的第四件事——在學問上持反職業化、尚古的人文主義（restrospective humanism）。藝術性的風格和熟知古籍中公認經典的高深學問，也即對文學的古典式熱愛所具的「甜蜜與光明」*，這些，而不是專門化的、「有用的」技術訓練，才是智性表達的工具，獲取社會權力的鑰匙。[4]這些是科舉考試中主要測試的品質，而在科舉考試中獲得功名就有了聲望和機會。[5]

簡而言之，正如白樂日（Étienne Balázs）在〈中國社會的重要面向〉一文中所言，不能讓精英「在專門化中削弱其人格」。[6]明代風格是業餘愛好者（amateur）的風格；明代文化是業餘愛好者的巔峰之作。

---

* 譯註：參見本章註3中斯威夫特對古代「蜜蜂」的比喻，它們製造的蜜和蠟帶來了「甜蜜與光明」，指令人愉快又予人啟迪，引申為兼具文學之美和思想之智慧。

4 參見Fei Hsiao-tung, *China's Gentry: Essays in Rural-Urban Relations*, Chicago: Chicago University Press, 1952, p. 75：「在中國傳統社會，知識階層一直是不掌握技術知識的階層。他們壟斷權威是基於他們掌握了古代的智慧，他們在文學上花費大量時間，並試圖通過藝術作自我表達。」

5 應該注意到，形式主義的「八股文」非常強調修辭技巧和文學修養，它成了明朝初年科舉制的主要內容。顧炎武認為，八股文在成化（1465–1487）以後才最終定型，但是一篇保存至今的寫於1385年的文章已經具備了八股文的所有完備特徵。參見鈴木虎雄：〈股文比法の前驅〉，《支那學》，第4卷，第1期（1926年7月），第35–37頁；關於八股文的示例，見上引文，第30–31、35–36頁；關於八股文所取代的唐宋古文，參見《辭海》（上），上海：中華書局，出版年份不詳，第325頁。

6 Étienne Balázs, "Les aspects significatifs de la société chinoise," *Asiatische Studien*, vol. 6 (1952), p. 84.

一、社會與藝術中的明代風格

1. 社會中的明代風格

正如明代八股文的極端唯美主義所顯示的，中國官員是衙門裏的外行，這一點可能明代比之前任何朝代都要嚴重。他們受學術訓練而且（其中絕大部分）由科舉考試選拔，但那些訓練並非直接為其即將擔負的職責作準備；衙門裏的幕僚胥吏不論如何都只是小僱員，不能像體面的儒者那樣有資格當官，而官僚系統中那些在科舉考試中獲取進士功名之人——最優秀的統治階層——也並不令人聯想到專業知識。[7]官員的地位就有賴於這一事實。學者在純文學上的修養——和學者要承擔的官員職責不相干——至關重要，但文學修養不是為了讓他們在技術上有效履行官員職能（甚至在一定程度上起了抑制作用），而是為了使其有資格在文化上頌揚官員職能。

17 如果官員所具備的知識是職業的、技術的、「有用的」，那麼這些知識就只能是專業的手段，不具有某種為官僚制的最終目的增添榮光的內在品質。但是，如果官員職位被認為象徵了高雅文化、以自身為目的的知識、文明的最終價值，那麼做官顯然優於任何其他社會角色。其他類型的成功（商業、軍事、技術等）也許要依靠一套被設計成以某種合邏輯的手段來達成的專業知識，但它們在社會聲望上都無法和仕途成功相提並論；而為仕途成功所做的專門準備，因為其美學上的獨立性，因為其在邏輯上完全與官僚制的最終目的無關——即便不是在廣義的道德意義上無關，至少在專門化和技術的

7 陳綸緒（Albert Chan）在其未出版的1953年哈佛大學博士論文"The Decline and Fall of the Ming Dynasty: A Study of the Internal Factors"第113–114頁提到「吏」是與「官」有很大差異的另一個階層。「吏」由「官」僱用處理公務和其他事情。在永樂年間（1403–1424），吏被禁止參加殿試獲得進士功名。（譯註 此論文後更名為*The Glory and Fall of the Ming Dynasty*，於1982年出版〔Norman: University of Oklahoma Press〕。）

意義上無關——才能把仕途的目的當成是人生的目的。[8]在理想情況下，學習古代典籍也許能培養官員以化身民眾道德楷模的方式來治理民眾——他只要做他自己，表現得好像他是藝術與思想最完美的產物，將和諧播撒到社會中——但這完全不同於以專門技能訓練來促進社會和諧，後者不是通過有魔力的共情(magical sympathy)來實現社會和諧，而是通過合邏輯的因果關係。

當然，在中國，由於其制度的性質，這種審美式的知識其實還別有目的　為了出仕。但這是一種象徵性的資格，不是合邏輯的資格。為了看到這一區別的真正意義，讓我們比較一下明代中國和現代英國的情況，因為在現代英國，古典學訓練也常被用作進入仕途的敲門磚。最近有一篇對某個英國文官的頌詞，在讚揚了他具有古典學方面的學問後，又試圖在其古典學訓練和官員角色之間建立起某種合邏輯的聯繫(似乎有點為其辯護的意思)：

> 他在莫爾文學校(Malvern College)讀古典學，並成為一名人文主義者　⋯⋯後來，他像此前的許多古典學者一樣，於1932年進入國內文官系統⋯⋯他絕對是個了不起的文官，我毫不懷疑他所具有的品質與其人文主義有關。正是他的人文主義，使其心意柔和、頭腦謹嚴，從而能處理人際關係的各種微妙之處。[9]

8　此處暗示中國官員的文化聲望(其經濟價值是另一個話題)取決於官僚體系在外部與哪些東西相關聯，參見C. Wright Mills, *White Collar: The American Middle Classes*, New York: Oxford University Press, 1951, p. 247，即「辦公室和商店的理性化侵蝕了基於經驗和教育的特殊技能。它通過縮短僱員需要的訓練，使僱員容易被取代：這不僅削弱了他的議價能力，而且也削弱了他的聲望。這使白領的工作崗位向接受更少教育的人開放，因而破壞了白領工作在教育上的威望，因為任何工作在本質上都與威望沒有內在聯繫了；正如漢斯　施佩爾(Hans Speier)所說，給工作帶來威望的是工作的人受到的尊重」。

9　Kenneth Bradley, "Personal Portrait: Sir Andrew Cohen," *London Calling*, no. 745 (1954), p. 13.

18

這個人生活在一個高度專業化的社會中。在這樣的社會中，業餘愛好者幾乎已全線輸給專家，而且「業餘愛好者」這個詞的言外之意事實上已是「技術不完美」，而非「無功利的熱愛」。在這段話中，作者為古典學課程作如此「職業化」的辯護，其類似「申辯」的語氣（在相似的情況下，明代的古典學者絕不會如此）一定讓我們有點意外：好像他感到公眾——務實的、思維已經職業化的公眾，對教育的虛飾有種常識性的冷淡——一定會懷疑古代學問與現代職業性工作之間真的有聯繫。他不能簡單預設一般公眾已接受在古典教育和官員的治理工作之間有顯而易見的聯繫。的確，與西方其他國家相比，文學修養的聲望更能助長英國高層官僚的威信。但是在英國——這正是不同於中國之處——官僚系統儘管因此而提升了聲望，卻並不能把這種榮光再反射回源頭。中國歷史中的社會現實使官僚系統成為權力的中心，而英國歷史中的社會現實則使官僚體系降格為英國政府中為其他權力服務的角色。在社會上，「商業」（斯威夫特曾經如此瞧不起商業）的興起，伴隨著它具有的反傳統、反人文主義的偏見，使官僚系統相形見絀；而在思想上，商業的興起又迫使古典學走出鶴立雞群的顯赫位置。可以肯定，19世紀牛津和劍橋的理想，正如儒家的理想，是受過良好教育的紳士，通過學習高雅文學為應對世間各種紛繁事務並成為統治階級一員做好準備，而非庸俗地為此做有目的性的準備；然而，即使在維多利亞時代，這一理想就已被稱為「幾乎是抵抗無處不在的物質主義和職業主義（materialism and professionalism）的唯一壁壘」。[10]在明代中國，最高的文化價值在象徵意義上與最高社會權力顯赫地聯繫在一起；與之相反，在英國，我們發現官僚系統只是一種有用的工作，而古典學

---

10 Neol Gilroy Annan, *Leslie Stephen: His Thought and Character in Relation to His Time*, Cambridge: Harvard University Press, 1952, pp. 36–38. 這個觀點是喬治 · 馬爾科姆 · 揚（G. M. Young）的。

儘管保存了與權力之間殘存的那點聯繫，卻往往要作為在邏輯上達到某個目的的有用手段才具有正當性，而且這個目的本身都只是手段。

文化，「人們所思所知中最精妙的」(馬修．阿諾德〔Matthew Arnold〕對「甜蜜與光明」的另一種說法)，[11] 在實用主義者的世界裏日子不好過。當斯威夫特筆下《格列佛遊記》裏「粗人」(yahoo) 和阿諾德筆下的「庸人」(philistines) 主導社會，對文化的捍衛也許傾向於庸人的標準。一個業餘愛好者對博雅之學 (liberal arts) 的愛，對此類博雅之學自有正當性的信念，也許會因為社會堅持他應在此類雅事的素養中找到職業意義而變得混亂。但是，在中國，明代和清初那些具有社會影響力的人幾乎都不是文化上的庸人；人文主義學養的職業意義正在於這些學養不具有任何專門化的職業意義。他們是完全意義上的業餘愛好者，是人文教化領域 (humane culture) 彬彬有禮的初入門者，他們沒有對進步的興趣，沒有對科學的愛好，沒有對商業的支持，也沒有對實用性的偏愛。論為官主政，他們是業餘愛好者，因為他們受的訓練在藝術領域；對藝術本身，他們又有業餘愛好者的偏好，因為他們的職業是官員。



很久以前，宋代的王安石 (1021–1086) 曾做過一些改革的嘗試，其中有一項就是試圖使科舉考試更具有實用性，而非審美性。儘管王安石無疑是一名全心全意的儒者，試圖在儒學中復興儒家最原初的政治學關懷，同時代最優秀的官員和學者們起初有大致相同的決心，卻最終與他分道揚鑣，而普通的儒生更是從來都不曾原諒他。他們在王安石大刀闊斧的改革中看到的只是不可操作性嗎？還是王安石對儒家經典充滿爭議的解釋，或是王安石直接在物質上挑戰了他們的特權？又或者，他們也感到由儒家地主階層構成的官僚體系要麼作為智識上

11　Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, London: Smith, Elder & Co., 1920, p. 31.

的業餘愛好者來統治，要麼就完全無法統治？是否王安石奏錯了音符，要是他變法成功的話就可能給那些能力全面、地位尊崇、精明練達之人敲響了喪鐘？那些人不僅僅是封建國家裏的書吏，也不僅僅是商業國家裏的職業文官。

蘇東坡（1037–1101）是王安石最有力的反對者之一，似乎也是首倡「士大夫畫」的畫家。而這種繪畫所具有的「士大夫風格」，在明代也是「業餘愛好者風格」的近義詞之一。[12]

2. 繪畫中的明代風格

20　晚明繪畫界已經牢固確立了一條規則　官員自己就是畫家，他們最喜歡自己的畫。以繪畫為職業的人被貶低。明代皇帝早已恢復了宮廷畫院，這一機構最先讓人想到宋徽宗及其南宋繼承者的名字。[13]但是，明代畫院與宋代不同，因為後者只是賜予畫師官銜品級，而明代畫院則真的有宮廷畫師，他們有專門的繪畫任務。[14]因此，明代畫院不同於宋徽宗的畫院，完全無法與翰林院平起平坐；翰林院是士大夫所在的最高機構　而明代畫院的畫師絕不可能有像翰林學士那樣的品

12　Victoria Contag, "Tung Ch'i-ch'ang's *Hua Ch'an Shih Sui Pi* und das *Hua Shuo* des Mo Shih-lung," *Ostasiatische Zeitschrift* (here-after, OZ), vol. 9, nos. 3–4 (1933), p. 86.「士大夫」一詞源於古代貴族的某種禮儀祭祀方面的助手。

13　畫院在宋代的全稱是「翰林圖畫院」，它其實是由偏安一隅的南唐（923–936）朝廷創立的（譯註　此處提到南唐的年代有誤，南唐存在於937至974年間。而南唐畫院設立的具體時間，一般認為是在李璟當政期間，大約是940年代）。參見滝精一：〈支那画の二大潮流〉，《国華》，第458號（1929年1月），第3頁。

不過，應該注意到，溫利（A. G. Wenley）已經對在宋代真的存在以此為名或其變體的「畫院」表示了懷疑，儘管當時和與此年代接近的文獻提到過「畫院」。溫利從對《宋史》的研究中得出結論，那時存在的不是獨立於其他政府部門的「院」，而是在各種上級部門之下的「學」。參見A. G. Wenley, "A Note on the So-called Sung Academy of Painting," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 6, no. 2 (1941), pp. 269–272。

14　Contag, "Tung Ch'i-ch'ang's *Hua Ch'an Shih Sui Pi* und das *Hua Shuo* des Mo Shih-lung," OZ, vol. 9, nos. 3–4, p. 92.

級或聲望。[15]在錦衣衛中也有宮廷畫師——表面上看這有點奇怪，但如果考慮到錦衣衛是一個無所不包的體系，容納各種官僚系統以外的人員，也就不那麼奇怪了，而且這也反映了皇帝和他手下的宦官實質上是與文官利益相左的。[16]

翰林待詔、著名畫家文徵明(1470–1559)曾清晰地表達這種業餘愛好者的信條。他說：「高人逸士往往喜弄筆作山水以自娛。」[17]他作畫有時也是與那些「高人」朋輩互娛，比如士大夫畫家沈石田(1427–1509)*。沈是寫意風格的代表人物，有一次他在客廳裏發現一幅散落的潑墨山水畫，這是一名志同道合的朋友留下的拜帖，是在一小塊絹上的隨意戲作，沈特地把這名朋友找來，兩人在一起盤桓了三個月。[18]晚明著名書畫批評家莫是龍非常贊同這些前輩畫家把繪畫本身當作一種樂趣，而不是謀生的職業。[19]他的朋友董其昌(1555–1636)也應和其觀點，稱讚元代一名大畫家是首位能以畫為樂並表達其藝術終極目的的畫家。[20]董其昌本人既是書畫家也是當時最好的書畫批評家，他對處置自己的作品毫不在意。據說，如果身居高位的人直接問

21

15 Osvald Sirèn, *A History of Later Chinese Painting*, London: The Medici Society, 1938, vol. 1, p. 24.

16 Charles O. Hucker, "The '*Tung-lin*' Movement of the Late Ming Period," *Chinese Thought and Institutions*, ed. John K. Fairbank, Chicago: Chicago University Press, 1957, pp. 137–138. 對明代宮廷畫家劉節的記載，即其繪畫具有宋代畫院的風格，曾被任命為錦衣衛的一員，參見Osvald Sirèn, *Early Chinese Paintings from the A. W. Bahr Collection*, London: The Medici Society, 1938, p. 91。

17 胡蠻《中國美術史》，上海：群益出版社，1950，第151頁。

* 譯註：沈周，號石田。

18 Herbert A. Giles, *An Introduction to the History of Chinese Pictorial Art*, London: B. Quaritch, 1918, p. 181. 關於沈石田代表了16世紀精巧的「吳派」畫風及其後續觀點，參見今關天彭：〈沈石田事蹟(1)〉，《国華》，第457號(1928年12月)，第349–350頁。

19 Contag, "Tung Ch'i-ch'ang's *Hua Ch'an Shih Sui Pi* und das *Hua Shuo* des Mo Shih-lung," OZ, vol. 9, nos. 3–4, p. 88.

20 Sirèn, *A History of Later Chinese Painting*, vol. 1, p. 7.

他討要作品，他可能會拿任何東西敷衍了事——在別人的畫上簽上自己的名字或者題一首詩。如果想要董的真跡，就得去找他家的女眷，因為他經常隨意給她們留下點墨寶。[21]

簡而言之，董其昌有種對職業主義的鄙視。他認為，職業主義的涵義之一就是文化的狹隘。真正的「文人」是業餘愛好者，他們能感受自然，對畫與詩都有悟性（feeling and flair）。[22]畫家常常賦予自己多才多藝的形象，以此貶低繪畫特長。例如，16世紀著名畫家徐渭（1521–1593）就曾說過，「吾書第一，詩二，文三，畫四」，儘管批評家們並不同意此觀點。[23]清代學者沈宗騫（大致活躍於1780年左右）曾概括了這種業餘愛好者對狹隘專業化的持續偏見：「畫與詩皆士人陶寫性情之事，故凡可入詩者，皆可入畫。」[24]

業餘者對職業者的批評還有一方面，即士紳階層鄙視那些非士紳出身卻汲汲於提升自己社會階層的人。學者堅持體面的藝術家不應熱衷於金錢，這一態度中有種反商業化的情緒色彩。著名的宋代寫意書畫大師米芾（1051–1107）是明代士大夫畫派的表率，他曾經寫道「書畫不可論價，士人難以貨取。」[25]當年有位運氣不佳的貴人就遇上了這樣的事　他拿著陸治（1496–1576）朋友的一封信，從陸治那裏求到了一幅畫，但之後要付錢，犯了陸治的大忌。陸治情緒激動地拒絕報酬，這段軼事於是成了傳奇，就好像這一舉動觸到了士大夫文化極

22

21　《故宮書畫集》，北平　故宮博物院，1930，冊1，圖15。

22　Contag, "Tung Ch'i-ch'ang's *Hua Ch'an Shih Sui Pi* und das *Hua Shuo* des Mo Shih-lung," OZ, vol. 9, no. 5 (1933), p. 178.

23　Sirèn, *Early Chinese Paintings from the A. W. Bahr Collection*, p. 103

24　沈宗騫　《芥舟學畫編》，載海晏編　《畫論叢刊》，北平　中華書局，1937，冊3，卷2，第1頁。

25　田中豐藏　《東洋美術談叢》　東京　朝日新聞社，1949，第69頁。關於董其昌對米芾的稱頌，參見《故宮書畫集》，冊1，圖15，以及Victoria Contag, "Schriftcharakteristeken in der Malerei, dargestellt an Bildern Wang Meng's und anderer Maler der Südschule," OZ, vol. 17, nos. 1–2 (1941), p. 49。

其敏感的神經。[26]很久以後，《芥子園畫譜》問世，這是一部百科全書式的繪畫指南，書中各部分大致在1679到1818年之間完成，不過其雛形晚明就出現了。《芥子園畫譜》也將職業主義與缺乏文人的高雅相提並論。此書高傲地聲稱：「筆墨間……毋有市氣……市則多俗，俗尤不可侵染。」[27]清代畫家鄒一桂(1686–1772)也提出士大夫畫家的原則「無求於世，不以讚毀撓懷。」[28]

總之，在明代和清初的業餘愛好者文化中，作為批評家的官員將作為畫家的官員引薦給作為收藏賞鑒家的官員。例如「王昱，字日初，號東莊老人，喜作山水，極得少司農畫之三昧」，[29]此類當時極為常見的評語在現代讀者看來卻有種頗為好笑的不協調，令現代人身臨其境地感受到當時人習以為常的業餘愛好者文化所具有的獨特性。

二、悖論：學院派的反學院主義*

1. 繪畫的「北宗」與「南宗」

精英畫家同時也是思想領袖和社會領袖，因此他們既形成了一個思想流派，又形成了一個業餘愛好者群體。到了明末，表達審美偏好的詞「南畫」已經等同於表達社會身分的「文人畫」和「士大夫畫」。反

26　青衫子〈陸治筆蓮花図〉，《国華》，第315號(1916年8月)，第38頁。在Giles, *An Introduction to the History of Chinese Pictorial Art*, p. 187也記載了一個非常相似的故事，不過發生在文徵明與一位商人之間。

27　Raphael Petrucci, trans., *Encyclopedie de la peinture chinoise*, Paris: H. Laurens, 1918, p. 48. 關於《芥子園畫譜》的成書年代，參見該書引言，第vi–viii頁。

28　鄒一桂《小山畫譜》，載張祥河編《四銅鼓齋論畫集刻》，北京琉璃廠會文齋藏版，1909，冊3，卷2，第4b頁。

29　Osvald Sirèn, "An Important Treatise on Painting from the Beginning of the Eighteenth Century," *T'oung pao*, vol. 34, no. 3 (1938), p. 154. 此處「少司農」指王原祁(1642–1715)。

*　譯註：反學院主義(anti- academicism)，在中文語境中更適於理解為「反院畫風格」。列文森是借用西方的詞彙來形容明清文人畫家的特點。

對職業化的董其昌雖非這個詞的發明者，卻是將南北宗畫風的區別變成繪畫鑒賞準則的學者。他是晚明時期資深書畫家和批評家，可謂「藝林百世師」，其品味高雅的權威聲望已遠達琉球和朝鮮。[30]

23

董其昌將北宗和南宗的譜系分別上溯到唐代的李思訓（651–716或720）和王維（701–761），然後各自延續到明代。「南北宗」指的不是畫家的地理分佈，而是唐代佛學禪宗的兩派，這兩派的哲學原則據說影響了兩種不同的審美觀。[31]然而，「禪畫」這個詞專用來指南宗，與北宗的「院畫」相對。[32]理想的南宗山水畫受畫家「頓悟」（這個詞在

30 關於那些董其昌崇高地位的文獻，參見內藤湖南：〈董其昌蔡文姬画像（図絵解説）〉，《東洋美術》，第1期（1929年4月），第64頁，以及田島志一等 《東洋美術大観》 冊11 東京：審美書院，1912，圖16。

31 説到中國畫南北宗起源 最經常引用的就是董其昌的話，見董其昌著，汪汝錄輯 《畫禪室隨筆》，北京，1840，卷2，第14b– 15頁。（譯註 董其昌原文為「禪家有南北二宗，唐時始分。畫之南北二宗，亦唐時分也。但其人非南北耳。北宗則李思訓父子，著色山水，流傳而為宋之趙幹、趙伯駒、伯驌，以至馬、夏輩。南宗則王摩詰，始用渲淡，一變鈎斫之法，其傳為張璪、荊 關、郭忠恕、董、巨、米家父子，以至元之四大家，亦如六祖之後有馬駒、雲門、臨濟兒孫之盛 而北宗微矣。要之，摩詰所謂『雲峰石跡，迥出天機；筆意縱橫，參乎造化』者。東坡贊吳道子、王維畫壁，亦云『吾於維也無間然』知言哉。」見董其昌《畫禪室隨筆》。）這段話幾乎被每一部專業近代中國美術史直接引用或引述。我們可以看到董其昌在此之前的一段話中表現出對南派寫意風格的認同，並說 「文人之畫自王右丞始。」「文人畫」一詞最早出現似乎是在唐寅（1470–1524）的《畫譜》中，最初是作為「士大夫畫」（或稱「士夫畫」）的同義詞，後來也與「南畫」同義 在《畫譜》中這個詞作為元代王思善的話被記錄下來。參見伊勢專一郎 《支那山水畫史 自顧愷之至荊浩》，京都 東方文化學院京都研究所，1933，第147頁。

對宋以後在繪畫風格和畫家個人身分之間越來越緊密聯繫的討論，以及對南北宗及其起源作最初理論總結的莫是龍（董其昌之友）的討論 參見吉澤忠：〈南画と文人画（1）〉，《国華》 第622號（1942年9月），第257–258頁。

以下是對後來被歸為南北兩宗代表人物的明以前畫家的概述 北宗——著色山水畫家趙伯駒、伯驌兄弟，以及畫院畫師劉松年、李唐、馬遠、夏圭 都是宋代的；南宗——宋代畫家李成、范寬和巨然，以及元代「四大家」黃公望、吳鎮、倪瓚、王蒙。參見滕固 〈關於院體畫和文人畫之史的考察〉，《輔仁學報》，第2卷，第2期（1930年9月） 第68頁。

32 滝精一 〈沈啟南九段錦画冊に就いて〉，《国華》，第495號（1932年2月），第33頁。

西方通常稱為satori，源於日本佛教詞匯）的啟發，是對實在之本質的直觀領悟；董其昌認為南宗的畫要優於北宗的畫，後者是智性的（intellectual）而非直觀的（intuitive），在細節上更精細，更關注萬物之間形式上的聯繫（formal relations），而非關注萬物之精神。他認為「最為高雅，不在斤斤細巧」。[33]

這類靈光一現，而非通過苦練而刻意獲得的技藝，才是南宗美學的第一要義。根據其理論，士大夫畫家沒有事先構思，直接把胸中丘壑傾瀉於絹帛。[34]自發性就是全部，而謝赫（大約生活在公元500年左右）著名的畫家「六法」中第一條就是「氣韻生動」，這一意義晦澀的詞被南宗借用，形容畫家與其主題之間的直觀交融；而智性的理解則是「學院的」/「院畫風格」（academic），因此受到貶低。董其昌說氣韻「必在生知，轉工轉遠」。[35]而且，雖然莫是龍承認院畫風格「精妙」，卻指出其相應地失之「自然」，少了難得的自發性。[36]他說：「畫家以古人為師，已自上乘，進此當以天地為師。」[37]「胸中逸氣」是文人畫所宣揚的座右銘[38]——那不是冷冰冰的學問，而是迸發的靈感。

24

33　Contag, "Schriftcharakteristeken," p. 49.（譯註：引文全文為：「北苑〔董源〕畫雜樹，但只露根，而以點葉高下肥瘦取其成形。此即米畫之祖，最為高雅，不在斤斤細巧。」見董其昌《畫禪室隨筆》。）

34　Contag, "Tung Ch'i-ch'ang's *Hua Ch'an Shih Sui Pi* und das *Hua Shuo* des Mo Shih-lung," OZ, vol. 9, nos. 3–4 , p. 96.

35　Sirèn, *A History of Later Chinese Painting*, vol. 1, p. 182.（譯註：引文出自董其昌《畫禪室隨筆》。）

36　吉澤忠：〈南画と文人画（3）〉，《国華》，第624號（1942年10月），第346頁。「精妙」似乎是讚賞院畫風格相當常見的標準用詞。清人撰寫的元代畫論的續編提到一名17世紀的畫家藍瑛，他常被歸為院畫風格的浙江畫派，精於臨摹宋元山水，精妙無出其右；見夏文彥：《圖繪寶鑒》，借綠草堂刻本，卷7，第29頁。

37　Victoria Contag, *Die Beiden Steine*, Braunschweig: H. Klemm, 1950, p. 37.（譯註：引文出自董其昌《畫禪室隨筆》。）

38　伊勢專一郎：〈文人画——南画より文人画への遂行〉，《東洋美術》，第3期（1929年9月），第7頁。

2. 儒家所選的佛教審美

此處，有個對理解明代文化極其重要的問題：就其文學實踐而言，明代儒生是最學院派的一批人，他們致力於保存典籍中的智慧——這一智慧主要指文明中的人際關係；這樣一個群體怎麼可能出於文明的考慮，排斥一種與智性習得相聯繫的繪畫理論，反而稱頌一種建立在神秘抽象理念基礎上的反智繪畫理論呢？有人也許會這麼猜想　追求在社會中教化人的儒家傳統主義者，會感到與畫院派的北宗美學更為親切，而反對南宗的禪風；歸根結底，後者強調人在自然中獲得頓悟的最基本立場，挑戰了整個儒家的人生觀和文化觀。純粹從美學角度解釋文人畫派對院畫風格的貶低，正如從宗派角度暗示明清的畫壇權威只不過未能把握畫院藝術的精神和價值一樣，[39]引發的問題比解釋的問題更多。即使我們滿足於他們只是品鑒力不行的假設，又應該如何解釋文人的這一盲點呢？

不過，這個在邏輯上令人費解的問題，能在社會學意義上理解。我們已經注意到，某個觀點所具有的意義不僅有賴於思想者要肯定什麼，也有賴於他要否定什麼。對具有業餘愛好者傾向的明代儒者而言，追求頓悟的禪不意味著反智主義，對這些充滿學究氣的思想傳統守護者而言，它也不可能意味著反智主義。[40]**反職業主義**才是正確答案。靈光一現必須是「自然的」，而職業畫家應人要求作畫，又怎麼

39　史岩〈宋季翰林圖畫院暨畫學史實繫年〉，《中國文化研究匯刊》第3卷（1943年9月），第327頁。

40　即便對在陸王心學傳統脈絡中的大部分學者而言，這一描述都是準確的；心學傳統比受到科舉制認可的朱熹理學傳統更偏向「內聖」方面，但針對其反社會傾向，無論正統的批評者有何指控，它仍處於符合常規文化標準的世界中。關於相對少見的好像真的接受禪宗、背離儒家道德並摒棄其經學基礎的明代文人的遭遇，參見賀凱（Charles Hucker）對李贄所受迫害的研究；見Charles Hucker, "The *Tung-lin*' Movement of the Late Ming Period," pp. 144–145。顯然，繪畫中南宗審美的權威提倡者並沒有遇到那樣的指摘。

可能「自然」？畫院派畫家每一筆都要構思好了精心畫上去，又怎麼可能自然？[41] 美術是一個專門行業，這一想法對禪宗神秘主義者和儒家文人而言，同樣令人反感；「自然」與「人為」相反，而「人為」有一種令人不適的職業化味道。[42]

25

因此，南宗美學在文人圈子裏受歡迎，不是因為他們在**哲學意義上**忠於靈感甚於傳統，而是因為他們在**社會意義上**欣賞高雅的業餘愛好者精神勝過職業精神。不止一位研究者曾暗示，是現實的壓力使官員成為南宗追捧者，尤其是在清初；高深的文學修養才是必須的，繪畫只能排在第二位，作為業餘愛好者的消遣；於是學者們別無選擇，只好順水推舟，他們選擇寫意畫是因為不可能像真正技法高超的畫家那樣去苦練畫技。[43] 這樣的說法無疑是不夠的——畢竟，許多文人畫家技法精湛，多才多藝——然而，即使是因為象徵性而非實際操作的原因（完全不是哲學的原因），反對畫院派的審美也是在業餘愛好者中最受歡迎的選擇。明代儒生的禪並不是認真的。

大體而言，早在宋代，儒家文人就不再認真對待佛教了。朱熹思想吸收了一些佛教思想，這是儒家對佛教的一次「劫掠」，也鈍化了儒釋兩家思想的對立；而且有組織的佛教——由僧人主導，崇拜佛像，在社會上一貫被士紳階層排斥——淪落為廣大農民信奉的宗教，最終失去了其一度對讀書人具有的吸引力。禪宗思想反對僧人主導，也反對崇拜佛像，因此與反儒家的社會組織分離開，一直保留在

41　關於畫院成員往往要在正式作畫前畫草圖，參見Aschwin Lippe, “The Waterfall,” *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art*, vol. 12 (1953), p. 60。

42　因為美術（fine arts）這個概念與有意識地事先構思準備相聯繫，而對之表示鄙視，參見16世紀末的學者高濂和屠隆，引自Contag, “Tung Ch’i-ch’ang’s *Hua Ch’an Shih Sui Pi* und das *Hua Shuo* des Mo Shih-lung,” OZ, vol. 9, nos. 3–4, p. 95。

43　秦仲文：《中國繪畫學史》，北平：立達書局，1934，第150頁；〈伊孚九筆山水図〉，《国華》，第174號（1904年10月），第108頁、圖4。

士紳的世界中，並啟發了士大夫的山水畫(一度是中國藝術重要分支之一的佛像繪畫，因為僧人團體的衰落和文人畫家的興起，到明代已經幾乎完全湮滅)。[44]但是佛教這點殘留的碎片並非士紳儒家環境中的外來物。明代畫家那富有禪意的自然崇拜(nature-cult)不是儒家人文主義的對立面 而是已經被儒家高雅文化馴服、習得的元素——它不是對道德教誨的大膽挑戰，而是受過道德教誨的有教養之人所擁有的文化財富。

26

3. 性靈的程式化

一種表面上屬於佛教的教義，一旦被納入儒家精神，這一教義本身必然會有所改變。明代美學的真正悖論不在於兩種對立信仰的和諧，而在於其中一種的內部矛盾。如果兩個敵對觀念中的一個是自我否定的，那麼兩者間的和平相處就很容易實現。在之前的分析中，受過常規教育的士大夫畫家對南宗提倡的個人靈感頗感親切——因為南宗對製造靈感也有一套常規做法。反院畫風格/學院主義在社會意義上對作為業餘愛好者的士大夫非常重要，在思想上卻與他們不相容，不過它已經被安全地學院化(academicized)。

明代主張性靈的南宗理論本身就有內在矛盾，因為這一理論並不是憑感悟而來，而是習得的。在儒家對佛教思想的馴化上，宋代文人先於明代文人，他們早已表達了後來明代稱為南宗的那些基本準則。院畫模仿外在形式是無用；當下感悟和當下作畫之間必須渾然一體；

44 潘天壽 《中國繪畫史》，上海：商務印書館，1935，第161–162頁；劉思訓《中國美術發達史》 上海 商務印書館，1946，第98頁。確實有人畫了一些精美的佛像繪畫，尤其是在明初，但是這些似乎主要出於明初對唐代作品的熱愛，而非對佛教的宗教信仰。

「氣韻」不可學，只能生而知之——所有這些都是宋代人給董其昌及其他明清時代批評家的訓誡。[45]

而宋代之前則有謝赫，其代代相傳的「六法」(尤其是第一條「氣韻生動」)成為才華橫溢的天才遵循的不拘常法的常法。明代一篇畫論直接以此開頭　「畫有六法　…」[46]它就是「法」，而其他的都是其註釋。王昱(大致生活在1680–1724年)真誠地宣揚應不刻意地去創作，但據說其繪畫背離了自己的主張，不過是「寄人籬落」。[47]他的美學雖然反對成規定式，卻是一種成規定式的美學；他的畫未能遵循他主張的美學，卻與之相符。

這一點無法迴避。士大夫畫家那自由自在的南宗心靈裏充滿了傳統主義。據說董其昌(在清人編的明代八股文名家精選中就有可能碰巧找到他的大作)[48]非常投入地臨摹了許多前代大師的畫作——尤其是和他風格相近的宋代禪畫大師董源的畫作——甚至會廢寢忘食。[49]晚明有記載說，沈石田有幅非常好的畫卷是他在旅行途中的隨性而作，當禮物送給了朋友　這幅畫完全仿董源而作，後來卻成了一位著

27

45　關於蘇東坡等人提出的這些說法，參見J. P. Dubosc, "A New Approach to Chinese Painting," *Oriental Art*, vol. 3, no. 2 (1950), p. 53；Louise Wallace Hackney and Yau Chang-foo, *A Study of Chinese Paintings in the Collection of Ada Small Moore*, London, New York, and Toronto: Oxford University Press, 1940, p. 197；Alexander Coburn Soper, *Kuo Jo-hsü's "Experiences in Painting" (T'u-Hua Chien-Wen-Chih)*, Washington: The American Council of Learned Societies, 1951, p. 15。

46　唐志契　《繪事微言》，上海　商務印書館，1935，卷1，第1頁。

47　Sirèn, "An Important Treatise on Painting from the Beginning of the Eighteenth Century," pp. 155, 161.(譯註　出自秦祖永《桐陰論畫初編》卷下「王昱」條。)

48　盧前　《八股文小史》，上海　商務印書館，1937，第44頁。

49　Friedrich Hirth, *Native Sources for the History of Chinese Pictorial Art*, New York, 1917, p. 11; Florence Wheelock Ayscough, *Catalogue of Chinese Paintings Ancient and Modern by Famous Masters*, Shanghai: n.d., p. 19.

名收藏家的珍品之一。[50]顯然，對於這些反院畫風格的明清批評家，一幅畫不會因為是仿作而失去讚譽。模仿古人是正確且恰當的——因為古人是隨性而作的。

這就是為何明代和清初的士紳—學者—官員持反職業化的觀點，卻絕不是反傳統的，他們反院畫風格的表現形式與西方的反學院主義相差甚遠*。從這個詞的定義來看，中西的反學院主義都有賴於「天才」這個共同的概念：天才是一種通用於各個領域的特質，只有那些能自發選擇個人獨特方式來表達天才的藝術家才擁有。「一個優秀的藝術作品必須『更多地被感受，而不是被測量』(*mehr gefühlt als gemessen*)[51]　模仿《伊利亞特》的人模仿不了荷馬(Homer)[52]·　現在，把動力機制化約到最簡單的要素，並將其用於晃晃悠悠的大篷車和美利堅號帆船的人†，要比那些強行將希臘神廟用於各種用途的人，更接近當年的雅典人·　·」[53]

西方這類關於天才的說法似乎在中國也有。有句諺語提醒人們只模仿《伊利亞特》是成不了荷馬的，事實上1589年的進士王肯堂也說過類似的話　「川嶺樹石　只是筆尖拖出，了無古法。」[54]惲壽平在17世紀表達了他對強調性靈的南宗「寫意」技巧的理解，「寫意」是指呈

50　〈沈石田筆贈吳寬行画卷解〉，《国華》，第545號(1936年4月)，第113頁。

*　譯註　此處「反院畫風格」和「反學院主義」原文都是「anti-academicism」。

51　Goethe, quoted in Nikolaus Pevsner, *Academies of Art*, Cambridge: Harvard University Press, 1940, p. 191.

52　Edward Young, "Conjectures on Original Composition," *Criticism: The Foundations of Modern Literary Judgment*, ed. Mark Schorer, Josephine Miles, and Gordon McKenzie, New York: Harcourt, 1948, p. 15.

†　譯註　美利堅號帆船是19世紀一艘著名競速帆船(racing yacht)，曾獲美利堅杯國際帆船錦標賽首屆冠軍。

53　Harold A. Small, ed., *Form and Function: Remarks on art Horatio Greenough*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1947, p. 22.

54　Contag, "Tung Ch'i-ch'ang's *Hua Ch'an Shih Sui Pi* und das *Hua Shuo* des Mo Shih-lung," OZ, vol. 9, nos. 3–4, p. 96.

現看得見的物體所具有的內在形式，也即其理念：「宋人謂能到古人不用心處，又曰寫意畫⋯⋯不知如何用心，方到古人不用心處。」[55] 28
而歐陽修(1007–1072)，也是惲壽平話中所提到的宋人，則在一首詩的首句寫道 「古畫畫意不畫形。」[56]因此，根據這種說法，大概只有靈感的火花才能讓藝術家接近古代天才的作品，依樣畫瓢的才能卻做不到這點。

然而，在西方，這樣的反思是一種先鋒派的觀點；在中國卻是傳統主義的。考慮到中國的反院畫風格的社會情境，其思想推演的順序也發生了逆轉。自發的創造性在一個社會和另一個社會中同樣都受到褒獎，但是在中國，這種創造性不是達到古人天才的手段，而是以古人的天才為手段所要達到的目的。那些因為其「意」(spontaneity，自發性)而稱頌中國古人的話，其實是因為古畫所具象的「意」而在稱頌「意」本身。在歐陽修的詩中，「形」與「意」相比之下的有限性，正是通過古畫與「意」的聯繫來傳達的。

於是，在西方反學院主義中，忠實於天才內心的聲音，使放棄古代的外部形態具有正當性。而在中國的反院畫風格中，忠於外部(也即古代)的聲音，通過外部形態來發出自己的聲音，反過來使忠於內心的聲音具有正當性。南宗理論貌似在自己兜圈子，董其昌一邊呼籲以前輩大師為典範，一邊又嚴肅地聲稱天才不是教出來的，也能讓人理解了。

在西方，藝術領域的先鋒派挑戰著圈外大眾的常規品味，他們是總體上略微失位(displaced)的知識階層的一部分，在其無法主宰的世

55　惲壽平：《甌香館畫跋》(《甌香館集》，卷11–12)，載蔣光煦輯：《別下齋叢書》，上海：商務印書館，1923，冊16，第4頁。

56　滕固：〈關於院體畫和文人畫之史的考察〉，第80頁。(譯註：此句出自歐陽修〈盤車圖〉一詩：「古畫畫意不畫形，梅詩詠物無隱情，忘形得意知者寡，不若見詩如見畫。」)

界裏，以破壞傳統的姿態處於不安之中；中國的反院畫風格又怎麼會表現出西方反學院主義的樣子呢？在中國，知識階層（藝術家也是其中一員）作為「士紳」，處於主導地位，至少他們不太可能鄙視長者、怠慢公眾。西方語境中，反學院主義與年輕人的個人主義很容易聯繫起來，而這在中國語境中絕不可能成立。董其昌或其他任何南宗批評家所能給出的最高讚譽，就是稱某位畫家完全進入了某位前輩大師的精神世界。[57]

29

這並不是說畫家要直接複製前輩大師的畫；那樣做就是學究氣、院畫風格，完全不妥當。然而，正如一位清代文人畫家強調的，應該用某種特定的方式去仿效古畫，就好像研究文學的學生必須充分研讀代代相傳的古代作品。[58]應該用一種稱為「臨摹」的方式去模仿，這樣才能領悟名作的精神，而不是簡單重複。一位明代批評家曾經提到有四位名畫家一起研究董源的一幅畫，都使用了臨摹的方法，但他們的作品卻各不相同。如果「庸人」（指畫院的畫師、專業畫家，而非文人）也同樣去臨摹此畫，這位批評家認為，他們的作品就都會和原作完全一樣。[59]

此處發生了什麼？毫無疑問，儒家文人把佛教藝術直觀（artistic intuition）的場域微妙地從自然轉到了藝術作品本身。院畫風格仍然受批評。對可見的現象進行表面上的精細複製招人反感，這正是符合南宗原則的審美。但是與偉大傳統中的大師心心相印（在儒家觀念中是一樁美事）已經超越了佛教與自然融為一體的追求。山水畫老主題之持續不衰並沒有削弱業餘愛好者的反畫院信條。從王維以來的中國畫家（至少那些主要受文人推崇的畫家）已經在其繪畫題材上放

57 Yukio Yashiro, "Connoisseurship in Chinese Painting," *Journal of the Royal Society of Arts*, vol. 84, no. 4339 (1936), p. 266.

58 沈宗騫：《芥舟學畫編》，冊3，卷2，第3b頁。

59 田中豐藏：《東洋美術談叢》，第81頁。

棄了個人主義，以激發並表達其心靈的個人性，也即表達他們對業已存在之美的個人體悟。[60]但是，明代文人畫家最終以調整傳統見解來適應傳統主題。畫家的「氣韻」不需要與實際山川共鳴，而是與畫山川的經典畫家共鳴。南宗畫家通過山水畫沉浸於自然之中，這不是禪宗對文化修養(cultural sophistication)的排斥，而是儒家對文化修養的發展。

一旦藝術被強行塞進了藝術家與自然之間，對直觀知識的追求就肯定要讓步。除非認知行為是直接經驗到的**某事某物本身的知識**(knowledge of...)，它就不是直觀的；除此以外的認知形式唯有一種，也即智性的認知，是與其他事物相關聯的**關於某事某物的知識**(relational knowledge about...)，但這種方式會打破經驗之圓融的整體性，而這種圓融的整體性正是理論上南宗美學所嚮往的。[61]在追求「頓悟」的真正藝術家看來，藝術和冥思是不可區分的，他所見並非外在於他，他成為其所再現的作品。[62]頓悟的對象是一種「物自體」(thing-in-itself)，是超越知覺的實在(a super-sensible reality)，在人的知覺之外；物自體作為並非轉瞬即逝的理念，絕對有必要通過直觀理解來暗示其存在，而且也只可能如康德所説經由「藝術自由地與法則相合」才能掌握。「將法則強加於藝術」就不是直觀的，塞尚(Paul Cezanne)

30

60　Serge Elisséev, "Sur le paysage à l'encre de Chine du Japon," *Revue des Arts Asiatiques*, no. 2 (1925), pp. 31–32.

61　關於這一區別，參見Michael Oakeshott, *Experience and Its Modes*, Cambridge: Harvard University Press, 1933, pp. 21–23。

62　Ananda K. Coomeraswamy, "The Nature of Buddhist Art," *Figures of Speech or Figures of Thought*, London: Messrs. Luzac and Co., 1946, p. 177. 參見克羅齊(Benedetto Croce)對直觀行為和智性行為的區別，他認為前者是通過移情而使對象的生命成為自己生命的一部分，從而領悟到對象的個體性，而後者則是從外部的視角對對象進行分析或分類：「你希望理解一葉草的真正歷史嗎？那就試圖成為一葉草吧；如果你做不到，那就滿足於分析其各個部分吧。」見R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford: Clarendon Press, 1946, p. 199。

的名言完全贊同此說，他引申道：「關於藝術的談話幾乎毫無用處。」(*les causeries sur l'art sont presques inutiles.*)[63]

然而，明代和清初是畫論的黃金時代，這些畫論正是給藝術確立法則的。[64]《芥子園畫譜》這部畫家手冊典型地反映了這種趨勢，在此書最後一集(1818年)的序中，作者作出了一個毀滅性的承諾，他保證天才是能教出來的，「氣韻」和「生動」能通過解說提煉出來，讀者因而能達到「神品」、「能品」的境界，繼踵顧愷之、吳道子這樣的繪畫大師。[65]

同一篇序裏另一段，從另一角度，清楚地表露了智性如何敗壞了直觀過程。作者在一段對話中首先提出了關於人物畫的問題：似乎每種題材的畫都有畫譜，但為何沒有專門為這一最難題材準備的畫譜？答曰，其他所有題材——山川草木、鳥獸魚蟲——都有「定象」(fixed form)，如果畫家悉心鑽研，就能按法度將其還原出來。但人臉千形萬態，不能歸納為任何定式，「只堪意會，難以言傳」。[66]

於是，較易用語言來表述的大概是「定象」。不過，「定象」讓我

63　H. W. Cassirer, *A Commentary on Kant's "Critique of Judgment,"* London: Methuen, 1938, p. 19；以及Christopher Gray, *Cubist Aesthetic Theories*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1953, pp. 47–49。關於理念與直觀之間相關性的鐵律，也要注意到最偉大的唯心主義者柏拉圖的《伊安篇》在其所有對話錄中的地位，《伊安篇》認為，藝術是「神通過人在說話」，因此藝術不是教出來的；而硬幣的另一面則是藝術家願意接受可以教會的規則的規訓，並否認藝術和冥思的那種直觀的同一性是必不可少的，參見Valéry告誡我們避免「阻力最小的詩句中的魔鬼」(也即以「反學院派」的態度放肆地拒絕定式)並因此而教導我們「美麗的詩句在靈感來臨之後的那一天才成熟」。見Paul Valéry, *Reflections on the World Today*, London: Thames and Hudson, 1951, pp. 60, 145。

64　藝術評論在明代急劇增加，以致於從那以後就沒有人試圖收集這類評論了；見Hirth, *Native Sources for the History of Chinese Pictorial Art*, pp. 25–26。

65　Victoria Contag, "Das Mallehrbuch für Personen-Malerei des Chieh Tzu Yüan," *T'oung Pao*, vol. 33, no. 1 (1937), p. 18. 評論者根據天分高低將畫家分為三類，這種做法至少可以上溯到唐朝。(譯註　該序為倪模所作，見《芥子園畫譜　四集》。)

66　Ibid., p. 20. (譯註：原文出自丁皋所寫序言　「凡諸山川草木鳥獸魚蟲，悉有定象，學力得而規彷之，故可以筆墨為論說。惟人之眉宇千行萬態，迥不相侔，只堪意會，難以言傳，從來無譜　由是故也。」見《芥子園畫譜　四集》。)

們想到「物自體」，也即在瞬息萬變的生活可感知的表面下的理念。　31
「類別一形式」(type-form)這個概念本身，本質上就與直觀體悟的概念相關。而直觀體悟正與智性理解截然相反，後者是教學的成果，或者說正是畫家在《芥子園畫譜》中能找到的東西。

當然，單純想要解決繪畫過程的技法問題，想要研究技法問題的解決方法，這種意願本身並不會阻礙直觀體悟。每種藝術都有其技術語言，即使最具個性的藝術家都要依靠這種語言來交流　甚至可能要靠它來觀看。當技法已經揮灑自如，就可以不必關注手上的技藝，使頭腦解放，自由想像，而技法知識的匯編整理(codification)可以有助於這種解放。

相應地，用智性來歸納和傳授的技法在中國畫中所扮演的角色，常常被拿來與創造性的音樂家處理和聲與賦格的基本技能相比。[67]然而，大體而言，明清畫家的技法之秘似乎在其藝術創作中佔更大成分，正如另一個與音樂的類比所示　「當一位中國畫家複製某位古代大師的構圖或者用古代大師的風格作畫時，與霍洛維茨演奏勃拉姆斯作的鋼琴曲一樣，並不能算是抄襲。」[68]這樣一種說法頗為恰當地使任何對臨摹的「道德」質疑變得荒唐。但是在我們討論的美學領域中，如果明代對於宋代而言，就好比鋼琴演奏家對於作曲家，那麼明代關

67　Elisséev, "Sur le paysage à l'encre de Chine du Japon," p. 32. 描述明清兩代記錄中表達抽象概念的詞匯——也即自然的形式(forms)所具的典型、永恒的特徵　以及表現這些形式的作畫規則，參見Victor Rienaecker, "Chinese Art (Sixth Article), Painting—I," *Apollo*, vol. 40, no. 236 (1944), pp. 81–84；Benjamin March, *Some Technical Terms of Chinese Painting*, Baltimore: Waverly Press, 1935, pp. xii–xiii；Fang-chuen Wang, *Chinese Freehand Flower Painting*, Peiping, 1936, pp. 98–99；William Cohn, *Chinese Painting*, London and New York: Phaidon Press, 1948, p. 18。

68　Laurence Sickman, in *Great Chinese Painters of the Ming and Ch'ing Dynasties* (catalogue of an exhibition, Mar. 11–Apr. 2, 1949, at Wildenstein Galleries, New York)　贊同其觀點的還有Benjamin Rowland, in *Masterpieces of Chinese Bird and Flower Painting* (catalogue of an exhibition, Oct. 30–Dec. 14, 1951, at the Fogg Art Museum, Cambridge), p. 4。

於技巧法則、類別形式的語匯等諸如此類的知識，並不單是創造性的前提條件，而是詮釋者打開業已存在的創造物的鑰匙。後代山水畫家的技法秘訣並不是打開了使心靈直通自然的道路，而是通往前人自然與心靈交融的頓悟。對靜默(儘管靜默是音樂中必不可少的)的體悟，不同於對音樂的體悟。

一言以蔽之，明代和清初美學中的反院畫風格以學院派的方式保持。因此，作為「思想」，它雖然具有內在的矛盾，卻適合其思想者。這些思想者是統治階層的組成部分，他們堅持傳統主義和人文主義，而且本質上反對專業化。沒有其他社會有著如此顯而易見推崇天才、反對學院派的美學，也沒有其他社會的實踐如此不同於其所主張——或者說，其主張如此異於其聲稱的實踐方式。這樣的社會自然而然地產生反學院主義，但這不是在哲學意義上合邏輯，而是在社會意義上合邏輯，這樣的社會是權威、慣例、程式的大本營，限制天才，鼓勵因循學習。馬修 阿諾德借用了斯威夫特(後者想成為明代士大夫那樣的人而不得)用來讚美古典學的「甜蜜與光明」一詞，來定義文化，也許明代士大夫畫家不可能說出阿諾德的話，但是他們的做法卻恰證明了他的話——他說，文化的延續性有賴於智性(intelligence)，智性比天才更能傳承，因學院而繁榮。[69]

32

4. 官僚制與固化的審美：用反例證明兩者間的聯繫

17世紀，三位標新立異的畫家聲名顯赫，他們對禪意的熱衷要比一般南宗畫家表達得更為自如，作品也不像其同時代人的作品那樣墨守陳規。他們是僧人石濤(道濟)、石溪(髡殘)和八大山人。

69 Matthew Arnold, "The Literary Influence of Academies," *Essays in Criticism*, Boston: Ticknor and Fields, 1865, pp. 47–51.

據說二石被人敬畏地稱為「散僧入聖者」，對他們而言，「散僧」和「入聖」之間的轉換，完全沒有時間間隔。[70]他們不是憑藉按部就班的學習達到藝術巔峰的畫家，而是通過頓悟。石溪在一幅畫上題詞：「作山水如與山水晤對。」[71]據說，他從小就有「宿慧」，並未讀過儒家的典籍。[72]

石濤曰：「受與識，先受而後識也。識然後受，非受也。」[73]又曰：「我之為我，自有我在。」[74]流派與典範讓藝術消亡。石濤希望建立的是一種自然而然的畫法，它是如此自然，甚至就像是並無所謂畫法。[75]鄭板橋（1693–1766）評其畫曰：「石濤畫竹，好野戰，略無紀律，而紀律自在其中。」[76]（類似康德所說「藝術自由地與法則相合」。）

33

70　內藤虎次郎　《清朝書畫譜》，大阪：博文堂合資會社，1917，第3頁。
71　Contag, *Die Beiden Steine*, p. 10.（譯註：此處引文直譯自列文森對Contag德文的英譯。Contag援引的中文原文，出自《穰梨館過眼錄》卷36所錄「石溪和尚贈周櫟園山水軸」跋文中「每欲作山水為晤對」一句。周櫟園即周亮工，是石溪同時代的著名文人和畫家。此跋文全文為：「櫟園翁，文章詩畫之宗匠也。嘗口〔原文如此〕其所作，如窮山海，不能盡其寥廓。坡老云：『神與萬物交，智與百工通』者耳。每欲作山水為晤對，思其人早已塞卻悟門。吾鄉青溪藏有黃鶴山樵『紫芝山房圖』，自謂輞川洪谷。今『紫芝』同青溪歸楚矣，夢寐猶在。戊申梅雨中，彷彿其意呈，似翁棒喝之，使余又得痛快於筆墨之外矣。何如何如？幽棲石道人殘。」從上下文看，Contag對這句話的理解不確，應是「每當想作山水畫〔贈與周亮工〕與其對話」的意思。）
72　《名人書畫集》，上海：商務印書館，1921，冊4，圖2。
73　Osvald Sirèn, *The Chinese on the Art of Painting*, Peiping: H. Vetch, 1936, p. 188.（譯註：引文出自石濤《畫語錄　尊受章》。）
74　Werner Speiser, "Ba Da Schan Jen," *Sinica*, vol. 8, no. 2 (1933), p. 49.（譯註：引文出自石濤《畫語錄．變化章》。）
75　Osvald Sirèn, "Shih-t'ao, Painter, Poet and Theoretician," *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, vol. 21 (Stockholm, 1949), p. 55.
76　青木正兒：〈石涛の画と画論と〉，《支那學》，第1卷，第8期（1921年4月），第583頁。（譯註：引文見鄭板橋《板橋題畫》。）

石濤覺得與八大山人有種真正的親近，並且罕見地對他作出極高評價　「書法畫法前人前，眼高百代古無比。」[77] 據當時人記載　每當八大山人起興作畫，都要赤臂揮毫，將東西撒得到處都是　還要像瘋子一樣發出嘯聲。[78] 八大山人是明朝宗室，1644年明亡後遁入空門。一日他在門上寫了個「啞」字，此後就從未與人說過一句話。他作畫「筆情縱恣，不泥成法」。[79]

這些不羈的心靈所具有的南宗美學直白而未經扭曲，而他們過著某種特別的市井生活，肯定不是偶然。他們不是正常的知識階層，不是常規儒家官員（如董其昌），或者退居鄉里的士紳（如沈石田），官員士紳出身的畫家所享有的文化上的閒適，有賴於與官場的聯繫，他們身上阿波羅式的性格氣質也很少會表現為狂野恣肆。如果說這些僧人畫家的理論和繪畫實踐有著不尋常的邏輯一致性，那麼他們本人則具有某種不尋常的社會身分。作為社會和藝術的異類，他們證明了士大夫的支配性地位與業餘愛好者式的、未明言的學院主義之間的聯繫。

因而，這些清初的特立獨行之士並未對畫壇產生任何令人不安的影響，因為滿人的征服對士大夫、文人的社會地位未加損傷。許多處於第一代滿人統治下的學者頗感困擾，心生不滿，這些「遺老」、「遺臣」的確未能入仕或拒絕入仕。這些人中有我之前提到的一些儒家經驗論者，他們通過批評唯心論者只專注於內心，幾乎要顛覆文人反職業化（anti-vocationalism）的立場，呼籲讓農業、水利、軍事策略與武器這類實際的技術問題成為嚴肅研究的主題。他們也呼籲進行應用性

34

77　八幡關太郎：《支那畫人研究》，東京　明治書房　1942，第170頁　（譯註　引文見石濤《苦瓜和尚畫語錄》。）

78　Herbert Franke, "Zur Biographie des Pa-Ta-Shan-Jen," *Asiatica: Festschrift Friedrich Weller*, Leipzig: O. Harrassowitz, 1954, p. 130.

79　《中國人名大辭典》，轉引自 Speiser, "Ba Da Schan Jen," p. 46。（譯註　引文見張庚《國朝畫徵錄》。）

的經史研究。然而，一旦被征服的境況成為過去式，官僚制社會（伴隨著與其相適合的文化理想）顯示出其持久存在的特性，在清初經驗論者提出的這些五花八門的研究主題中，只有詞章之學在主流教育中留存下來。[80]少數忠於明朝的遺民，比如八大山人，看破紅塵，遁入空門，將避世之心反映在繪畫中。但是大部分文人接受了清朝作為正統朝代的事實，維護住了他們的仕途及對政權的參與感，也保留了他們反職業化、傳統主義的文化延續性，這種延續性也反映在他們南宗風格的繪畫上。

事實上，甚至這些畫壇離經叛道者的獨立性也可能被高估了。比如，石濤就頗像文人，經常在其畫作的題詞中引用李白、杜甫等前代詩人的詩句。[81]無論如何，即使他真的復興了純粹的南宗精神，那麼和他同時代及後來幾代未受干擾的傳統主義者也並不理解這種精神。他對「法則」的厭惡，他對「方法」的直觀感受，在王概（另一位17世紀的畫家）的〈畫學淺說〉中就有回應（「有法之極，歸於無法」），[82]而王概正是在中國畫經典參考書《芥子園畫譜》中撰寫入門畫法的作者之一。19世紀初，一位學者如此感嘆石濤的成就：「非與唐宋諸家神會心領，烏克臻此？」[83]

80　山井湧〈明末清初における経世致用の学〉，《東方學論集》，東京：東方學會，1954，第140–141頁。

81　友莊主人編《石涛と八大山人》，神奈川縣　墨朋館，1952，第3頁。

82　青木正兒〈石涛の画と画論と〉，第586頁。（譯註　〈畫學淺說〉是《芥子園畫譜》卷一的第一篇綱領性文章。）對石濤「無法」這一非常規性原則的常規性接受，也在17世紀初對沈石田的這段評語中可見一斑「若禪人所云，遊戲三昧，不縛戒律者耶？」（譯註：引文出自波士頓美術館藏沈周《詩畫合璧》王穉登跋文。）當然，沈石田完全處於文人畫南宗傳統的主流之中；見Kojiro Tomita and A. Kaiming Chiu, "An Album of Landscapes and Poems by Shen Chou (1427–1509)," *Bulletin of the Museum of Fine Arts*, vol. 46, no. 265 (Boston, 1948), p. 60。

83　Sirèn, "Shih-t'ao, Painter, Poet and Theoretician," p. 41.（譯註　引文出自清人錢杜畫論《松壺畫憶》卷下，原文為：「石濤師下筆古雅　設色超逸，每成一幀，輒與古人相合，蓋功力之深，非與唐宋諸家神會心領，烏克臻此？」）

三、折衷與鑒賞

1. 流派分界的日益鬆動

董其昌在畫風上區別南北宗，暗示了在直觀與智性之間、自然與書本之間的張力。但是，博學的文人畫家本身的社會屬性其實削弱了南宗的性靈論，因此南北宗之間的張力不可避免地有所緩和。[84]即使董其昌完全傾心於南宗，他仍相信有可能融合南北宗　相信在某種程度上真實不僅能被感悟，也能被習得：「讀萬卷書，行萬里路　胸中脱去塵濁，自然丘壑內營。」[85]

即使是石溪這位17世紀典型的南宗僧人畫家，也把北宗風格的語句寫在一幅畫的題詞中　「靜譚禪旨及六法之微，論畫精髓者，必多覽書史　登山窮源，方能造意。」[86]石溪的同時代人惲壽平也反思了調

84　應該注意到，宋代既是儒家地位鞏固的時代，又是儒者偏愛禪宗理想的時代，在這一時期出現了被稱為「禪教一致」的過程，也即禪悟與學理合一，在禪宗中研習佛經的傾向再次恢復，見Heinrich Dumoulin, *The Development of Chinese Zen after the Sixth Patriarch in the Light of Mumonkan*, New York: First Zen Institute of America, 1953, p. 35。

85　Sirèn, *The Chinese on the Art of Painting*, p. 164.（譯註　引文出自董其昌《畫禪室隨筆》。）作為文人對原創性不感興趣的例子　同時代莫是龍的畫論和後來的《芥子園畫譜》也都提到了「萬卷書」和「萬里路」，見吉澤忠　〈南畫と文人畫（1）〉，《国華》　第622號（1942年9月），第260頁，以及Petrucci, *Encyclopedie de la peinture chinoise*, pp. 4–5。

赫伯特　里德（Herbert Read）爵士寫到董其昌這句話時，評述道　「明代的偉大藝術家董其昌説到了這一條也許是顯而易見的真理　即使一個人讀萬卷書，行萬里路，都不能獲得那種脱俗的狀態；藝術家是天生的，不是造就的。」他改變了這句話強調的內容，於是遺漏了董其昌的內在緊張，而這種內在緊張使其成為一個如此發人深省的人物。見Herbert Read, "Modern Chinese Painting," *A Coat of Many Colours*, London: Routledge, 1945, p. 266。

86　Contag, *Die Beiden Steine*, p. 10.（譯註　引文出自石溪《冬景山水圖》，題詞全文為　「清溪大居士枉駕山中，留榻經旬，靜譚禪旨及六法之微，論畫精髓者，必多覽書史　登山窮源，方能造意。然大居士為當代名儒，至殘衲不過天地間一個懶漢，曉得什麼畫來。余向嘗宿黃山，見朝夕雲煙幻景，林木翳然，非人世也。居士遂出端本堂紙數幅，隨意屬圖，聊記風味云耳。居士當喝棒教我。丙午深秋，石溪殘道人合爪。」）

和直觀與智性的需要。他複述了南宗尊崇的「元四家」之一倪瓚(1301–1374)當年的話「作畫不過寫胸中逸氣耳」，接著評道「此語最微」，而在這句對直觀概念的讚頌之後，他表示「然後可與知者道也」。[87]

理論上的靈活性與鑒賞品味上一定程度的包容性相配。董其昌發現自己也欣賞宋徽宗的一幅畫，而宋徽宗是宋代畫院的創辦者、北宗風格的先輩。或多或少，董其昌可能因為偏好有悖於自己主張的繪畫原則而尷尬，懷疑這幅畫是否真的是徽宗所作。[88]但是，與董其昌一樣提倡嚴格的南北宗之分，而且和董一起締造南北宗譜系的莫是龍，有時候卻坦言其欣賞品味基本上是折衷的。在理論上，他反對北宗；而在現實中，面對他稱之為北宗的著名畫家的真跡時，比如宋代李唐和明代戴進(1388–1462)的畫作，他都讚譽有加。[89]

然而，明代和清初關於美學問題的爭論都不溫不火，不僅體現在並不嚴格的流派之別，也體現為流派之別的混亂。一部清人的畫論如此介紹明代畫家胡仲厚　「善畫青綠山水，筆法師董源」，[90]青綠山水是典型的北宗畫風，而董源則是最具南宗特色的宋代畫家之一。藍瑛(活躍於1660年前後)一貫被歸為浙派畫家、宋代畫院的北宗傳統傳承者，倒被認為風格與沈石田類似，而沈則是吳派傑出的文人畫家之一，吳派毫無疑問屬於南宗。事實上，藍瑛和許多其他畫家一樣，沒法被嚴格地分類。南北宗的分界，是一種形式上的抽象說法，出於美學以外的原因而被強加在中國繪畫史上，它在辨識不同風格要素時有借鑒意義，但無法適用於某個畫家的所有作品。藍瑛的作品的確涵蓋

36

87　惲壽平：《甌香館畫跋》，冊16，第8–8b頁。
88　Hackney and Yao, *A Study of Chinese Paintings in the Collection of Ada Small Moore*, p. 56.
89　吉澤忠：〈南画と文人画(3)〉，《国華》，第624號(1942年10月)，第346頁。
90　徐沁：《明畫錄》，《叢書集成》，北京：中華書局，1926，第27頁。

了從浙派到吳派的各種風格。按照抽象的南宗標準，他和許多其他畫家都是折衷派。[91]

比藍瑛更有名的是他的前輩，仇英（活躍於1522–1550年）和唐寅（1470–1524）。這兩位都經常被算作畫院派，有時卻又被認為是南宗的代表人物。[92]因為把他們歸為南宗、北宗和兼具南北宗畫風的折衷派都行。尤其是仇英，讓人感到他極具臨摹的天賦，尤其是在重新詮釋傳世名畫時*。據說，無論什麼風格的唐宋元名畫，他都能掌握其神韻。[93]本質上他不是風格固定的畫家，比如他畫了一套由16幅畫組成的唐詩意圖，展現了各種不同畫法。按照後來批評家設定的標準，南北宗不同風格在這本畫冊中都有所體現，用專家的話來說，其用筆線條兼用「厚重」與「纖雅」。[94]唐寅也是隨興改變手法和樣式。[95]被公

91 滝精一〈藍瑛筆飛雪千山図解〉，《国華》，第477號（1930年8月），第228頁。關於浙派（繼承了馬源—夏圭一系南宋畫院水墨山水畫的傳統）、院派（尤其是人物繪畫和青綠山水畫等，比浙派更精細）和吳派（對其而言，前兩派都是院畫風格）——以及這些畫派之間的相互聯繫，見胡蠻：《中國美術史》，第150–151頁，及潘天壽《中國繪畫史》，第167–170頁。

92 關於明清兩代把這些畫家歸於各個畫派的不同方式，見田島志一等：《東洋美術大観》，冊10，東京　審美書院，1911，第16頁；八幡關太郎《支那畫人研究》，第68–69頁；一氏義良《東洋美術史》，東京　綜合美術研究所，1936，第215頁；黃賓虹《古畫微》，上海　商務印書館，1931，第30–32頁；Werner Speiser, "T'ang Yin" (Part 2), OZ, vol. 11, nos. 3–4 (1935), p. 109。

* 譯註　此處原文為「the renowned Yen collection」也即嚴嵩的收藏，但其實指的是仇英在項元汴家裏臨摹的古畫。亞瑟　韋利（Arthur Waley）文中提到張擇端的《清明上河圖》曾經被嚴嵩收藏，嚴嵩被抄家後其收藏入了皇室，之後散落民間，當時的書畫大收藏家項元汴有可能買到過一些，仇英後來在項家臨摹了這幅畫。

93 米澤嘉圃，〈仇英筆白描賺蘭亭図〉，《国華》，第708號（1951年3月），第122頁；林風眠：《藝術叢論》，上海　正中書局，1937，第121頁；Arthur Waley, "A Chinese Picture," *The Burlington Magazine*, vol. 30, no. 1 (1917), p. 10。

94 云山生〈仇英の画冊に就て〉，《国華》，第475號（1930年6月），第159–160頁；〈仇英唐人詩意画解〉，《国華》，第481號（1930年12月），第344–345頁。

沈石田還有一本類似的畫冊，由九幅畫組成，每一幅畫都模仿一位不同的前輩畫家風格，見滝精一：〈沈啟南九段錦画冊に就いて〉，第35頁。

95 Sirèn, *A History of Later Chinese Painting*, vol. 1, pp. 133–134; Werner Speiser, "T'ang Yin" (Part I), OZ, vol. 11, nos. 1–2 (1935), p. 21. 參見16世紀著名收藏家王世貞

認為南宗大本營吳派主要人物的文徵明，像其他畫家一樣，據說精通宋、元各種畫風。[96]　37

折衷不僅意味著同時忠於南北兩宗的畫風，還意味著在單個作品中融合兩派風格。例如，仇英在唐詩意圖中的一幅畫，表現了皇帝巡遊新建行宮的場景。這幅畫右邊的前景用細緻的工筆描摹，而左邊的後景則用淡墨描繪縹緲的群山，頗有南宗悠遠之意。[97]這種風格上的複雜十分常見。晚明畫家盛茂燁（活躍於1635年前後）被鑒賞家形容為，在南宗風格的「寫意」山石間畫了北宗風格的「工筆」松樹。[98]

結合南北宗的趨勢到王翬（1632–1717）達到了極致，他在世時就被譽為「畫聖」，又被後人稱為清初六大家中最偉大的天才。且不論畫風畫派的問題，王翬毫無疑問是位傑出畫家，是藝術史上最具感召力的人物之一，但他被推崇的原因更如實地反映了他的時代，而非他個人的畫技。有句對其成就的公認評價，表現了他受人推崇的獨特性所在：「畫有南北宗，至石谷而合焉」。[99]他公開承認自己兼採前朝大師眾家之長（向元代大師學習筆墨的運用，向宋代大師學畫山水，向

對唐寅的評語，其中提到從唐寅派生出的各種風格（這段評語在開頭概述了唐寅的生平後就都在談各種派生風格）。王世貞承認唐寅具有雜糅各派的背景，李唐、馬源等宋代院畫大師和黃公望等元代寫意大師都對他有影響。見王世貞 《藝苑卮言附錄》，《弇州山人四部稿》，世經堂刻本，卷155，第16b–17頁。

96　田島志一等 《東洋美術大觀》，冊11，圖6。

97　《国華》，第481號，插圖5。晚明有段記載提到仇英的一幅畫，指出仇英畫中的山石、樹木、人物和著色都是分別模仿了哪些不同的前輩大師，並讚賞他這種雜糅的做法，見Sirèn, *A History of Later Chinese Painting*, vol. 1, p. 146。

98　〈盛茂燁筆山居訪問図解〉，《国華》，第543號（1946年2月），第53頁。藍瑛也以遠景山霧按照米芾的南宗畫法，而前景松木則循馬源、夏圭的北宗風格而知名，見“A Summer Landscape, by Lan Yin (sic)”，《国華》，第232號（1909年9月），第95–96頁（原文為英文）。

99　和田幹男編：《東洋美術大観》，冊12，東京：審美書院，1913，圖6；Contag, “Tung Ch’i-ch’ang’s *Hua Ch’an Shih Sui Pi* und das *Hua Shuo* des Mo Shih-lung” (conclusion), OZ, vol. 9, no. 5, pp. 181–182。引文出自張庚《國朝畫徵錄》（1739）。

唐代大師學習如何表現神韻)，最推崇的榜樣是畫風多樣、雜糅各家風格的明代畫家唐寅。[100]

唐寅的折衷主義據稱具有轉型期特徵，處於畫壇由浙派主導向吳派主導轉型之時，浙派以被譽為「今之馬遠」的戴進為首，由於復興了南宋皇家院畫風格而頗受明初皇帝的欣賞，而吳派則是文人畫的大本營。[101] 如果說唐寅的情況確是如此，那麼王翬的雜糅諸家則屬於另一種性質，有其特殊的含義。不管唐寅是否真的應該被視為無意識地雜糅各家風格，在風尚轉換的質變過程中隨波逐流，王翬都只能被視為刻意地去博採眾長，通過把前一種風尚重新詮釋，將其融入後一種風尚中，從而有意識地努力做到兩種風格的和諧，消弭二者的衝突(不管這衝突已經多麼無力) 而衝突本來也許可能會帶來新的發展進程 以及變革。

38

2. 藝術大師和鑒賞家

從其定義來看，雜糅風格(syncretism)並非藝術走入枯竭的一大根源(王翬無疑就是個好例子)。結合曾用於不同目的的技巧，確實有可能表達真正的美學洞見。但是，明末清初的雜糅風格並非因產生了新見而調整先前的技巧去適應它，而是出於藝術大師們對諸種技巧的熱愛。

雜糅各家者拼湊在一起的繪畫技巧最先都已各自存在，因為此前的畫家曾以某種特定方式去觀察其繪畫主題，並用相應的筆法努力表達其觀察視角。而在從17世紀起就統領畫壇的折衷主義風格中，對

---

100 米澤嘉圃 〈王石谷筆扇面山水図〉,《国華》,第614號(1942年1月),第24頁;"A Landscape, by Wang Hui" 《国華》,第250號(1911年3月),第283頁(原文為英文);米澤嘉圃 〈王石谷筆観瀑図〉,《国華》,第702號(1950年9月),第306頁。

101 相見繁一 《群芳清玩》,東京 芸海社,1914,冊2,圖5 中村不折、小鹿青雲 《支那繪畫史》 東京 玄黃社,1923,第163頁;潘天壽 《中國繪畫史》,第167頁。

筆法本身的興趣已經超越了對繪畫主題的興趣，超越了對筆法本該試圖去實現的美學觀的興趣。一位18世紀中國畫家評西方繪畫為毫無筆法，因而以典型的文人態度對其嗤之以鼻，認為西洋畫只有「匠氣」。[102]對鑒賞家而言，一幅畫中各種各樣的用筆方式才是判斷其價值的重要標準　而批評家分析某一筆的技法，就像琢磨整幅畫的構圖一樣自如。他們用含混晦澀的語言表達細緻入微的差別（如「行筆極秀潤，縝密而有韻度，唯小弱耳」），就像是暗示自己美學欣賞力的細膩敏銳。[103]

102　鄒一桂，引自全漢昇〈清末反對西化的言論〉，《嶺南學報》，第5卷，第3–4期（1936年12月20日）　第128頁。關於鑒賞家用「畫匠」來形容僅具有「職業品質」，參見Gustav Ecke, "Comments on Calligraphies and Paintings," *Monumenta Nipponica*, vol. 3 (1938), p. 569。

103　王世貞評唐寅，見王世貞《藝苑卮言附錄》，卷155，第17頁。一般而言，關於明清鑒賞家對於「用筆」的崇拜——對細微差別的敏銳辨識，對畫家筆觸中超出審美的聯想的體悟，細緻入微的分類系統，越來越多（運用筆法）的細節填充了本該在真正的南宗繪畫中留白的部分，其強調的重點逐漸從由智性規範的構圖中的類型性母題（typical motives），轉向自由構圖中更具個體性的母題　這樣就更適於掌握諸多精湛技藝之人——分別參見A. Bulling and John Ayers, "Chinese Art of the Ming Period in the British Museum," *Oriental Art*, vol. 3, no. 2 (1950), p. 79；Victoria Contag, *Die Sechs Berühmten Maler der Ch'ing-Dynastie*, Leipzig: E. A. Seemann, 1940, p. 17；Kojiro Tomita, "Brush-strokes in Far Eastern Painting," *Eastern Art*, vol. 3 (Philadelphia, 1931), pp. 29–31；Arthur Waley, *An Introduction to the Study of Chinese Painting*, London: E. Benn, 1923, p. 247；Wang, *Chinese Freehand Flower Painting*, p. 102；Victor Rienaecker, "Chinese Art (Seventh Article), Painting-II," *Apollo*, vol. 40, no. 237 (1944), p. 109；鄒一桂《小山畫譜》冊3，卷2，第6頁　Arthur von Rosthorn, "Malerei und Kunstkritik in China," *Wiener Beiträge zur Kunst- und Kultur-Geschichte*, vol. 4 (1930), p. 22；George Rowley, "A Chinese Scroll of the Ming Dynasty: Ming Huang and Yang Kuei-fei Listening to Music," *Worcester Art Museum Annual*, vol. 2 (1936–1937), pp. 70–71；Cohn, *Chinese Painting*, p. 92　John C. Ferguson, *Chinese Painting*, Chicago: University of Chicago Press, 1927, p. 62；Edouard Chavannes and Raphael Petrucci, *La peinture chinoise au Musée Cernuschi, Averil–Juin 1912* (Ars Asiatica I), Brussels and Paris: Librairie Nationale d'Art et d'Histoire, 1914, pp. 49–50；Edgar C. Schenck, "The Hundred Wild Geese," *Honolulu Academy of Arts Annual Bulletin*, vol. 1 (1939), pp. 6–10。

這種折衷的鑒賞品味——無論某人主張的原則是南宗、北宗或是在南北宗之間——所秉承的精神是傳統中國人遵循先例的傾向。我們已經看到，仇英這樣的藝術家是如何將畫家的努力方向從領悟自然的神韻轉到領悟前輩畫作的神韻。事實上，沒有固定風格成為一種優點；所有的風格簡直就像自然特徵，由天才來把握其精髓。董其昌憑藉其被奉為圭臬的見解，使「擬古」成為流行一時的風尚。而且他也認可這類折衷派畫家的畫法，他們追求把來自不同大師作品的細節融合起來，完成一幅佳作。[104]這是藝術大師的任務　也是鑒賞家樂見之事。

39

明末清初畫家藍瑛應朋友山西巡撫之請，畫了一幅融合了董源、黃公望、王蒙、吳鎮等大師風格的畫作，他頗為欣賞這位朋友的鑒賞品味。[105]這些前輩大師的風格各異，但都是南宗的；這意味著要有非常好的鑒別力才能混用卻又能分辨出其細微差別，這種智性上的微妙之處比氣韻更為重要(甚至是鑒賞家才能辨識的微妙的氣韻)。這也意味著南宗名家作品也能成為北宗畫家的範本(如果我們還記得的話，藍瑛被認為繼承了浙派傳統)，讓他畫出了精妙的文人畫模仿品。

當畫家把重心放在忠於典範，而非忠於想像——激發前人創作典範的其實是想像——那麼就沒有風格和美學上的理由，不把過去發展出的各種繪畫技巧融合在一起運用了。於是，近世畫家可以把所有東西都扔到一個罐子裏，這些技巧要素的發明者當初對待美學都很認真，而且其技巧背後都有他們所信奉的某種目的。到了晚明，知名

104　關於董其昌等人提出的綜合各派風格的畫法的細節，見董其昌《畫禪室隨筆》，卷2　第5–8頁；Alan Houghton Broderick, *An Outline of Chinese Painting*, London Avalon Press, 1949, p. 32；Waley, *An Introduction to the Study of Chinese Painting*, pp. 246–250；Contag, "Schriftcharakteristeken," p. 48, and *Die Sechs*, p. 20；Sirèn, *The Chinese on the Art of Painting*, p. 143, and *A History of Later Chinese Painting*, vol. 1, p. 187；John C. Ferguson, "Wang Ch'uan," OZ, vol. 3, no. 1 (1914), pp. 58–59。

105　Paul L. Grigaut, "Art of the Ming Dynasty," *Archaeology*, vol. 5, no. 1 (1952), p. 12

畫家的目的就是展示其技巧的高超。風格成為畫家自我炫耀的遊戲中使用的籌碼，而士紳—文人—官員和他們的圈子就是這個遊戲中自命不凡的少數幸運兒，他們能明白遊戲規則，並懂得其中的奧秘。[106]

四、小結：現代化——業餘愛好者理想的逐漸銷蝕

1.「沒落」(decadence) 判斷的相對性

藝術史家有時會將其研究對象從人的世界中抽離出來置於由藝術品組成的世界中，在這裏，變化的法則似乎內在於藝術，而非由藝術家的決定來主宰。因此，他們使我們相信，17世紀荷蘭風景畫與勃魯蓋爾毫不相似，因為到了17世紀，勃魯蓋爾的風格主義風景畫傳統已經枯竭。[107]或者，他們也會用循環論證來應付我們，按照這種解釋，當藝術「達到其定式的極限」就「注定走向死亡」，「在綻放其最後的花朵」時表現為「已經竭盡所能」——18世紀歐洲的華麗風格和19世紀的浪漫主義運動都是這樣終結的。[108]　40

美學價值是如何真正被取而代之的？以上這類說法假裝揭露了原因、回答了問題，其實仍未找到答案。按照任何「內在的」評判標準，在清中期之前多年，隨著折衷主義的繪畫大師和鑒賞家被奉為圭臬，中國畫就已經達到其定式的極限，並綻放了最後的花朵。然而，昔日的價值還持續了好幾代人的時間，而對陳陳相因的擔憂、創造力需要

106　關於後者的一個例子，亞瑟．韋利提到將文學研究的理念用於藝術　《詩經》中提及某條河的時候與秋季相聯繫，於是畫家在表現這條河的時候也必須用秋天的景色，見Waley, *An Introduction to the Study of Chinese Painting*, p. 246。Sirèn也談到明代人的品味是要求畫的題跋要符合畫主題的風格，所用的書法也需要與畫風相配合，也即楷書用於工筆畫，草書用於寫意畫，見Sirèn, "Shih-t'ao, Painter, Poet and Theoretician, pp. 35–36。

107　Kenneth Clark, *Landscape into Art*, London: Murray, 1949, p. 30.

108　C. M. Bowra, *The Creative Experiment*, London: Macmillan, 1949, p. 2.

藝術家有新意這樣的想法，在中國人心中一直都很陌生。王翬樂於在他1692年畫的一幅畫上題詞道，這是對一幅宋畫摹本的臨摹。[109] 而他的同輩、花鳥畫家惲壽平，則被清代一位圖冊編者不無讚賞地描述為，其畫風能上溯到11世紀徐崇嗣的「沒骨圖」，並因此被歸為一類。[110]（事實上，惲壽平自己也經常在畫作上題「徐崇嗣沒骨花圖」這類話。）[111] 另一位花鳥畫家鄒一桂則一心為其畫作找到傳統淵源，他的畫論以這樣的辯解開頭「昔人論畫，詳山水而略花卉，非軒彼而輕此也。花卉盛於北宋，而徐黃未能立說，故其法不傳。」[112]

41

這一中國經驗給我們的啟示是，只有當某種藝術形式的實踐者認為它已枯竭，它才「枯竭了」。循環論證站不住腳——並不是當藝術本身出現了某種假想中的、客觀的枯竭狀態時，藝術實踐者才會認為其枯竭，而是當純粹美學領域之外的外部環境改變了他們的主觀判斷標準時 他們才會這麼想；否則 如何解釋不同群體（publics）要用長短不一的時間來拋棄其已枯竭的藝術形式？清代也有人嘗試用西洋透視法繪畫，但這些嘗試不過是淺嘗輒止的異國情調；對近代中國畫單調乏味的懷疑，對傳統師徒關係感到尷尬（而非樂於接受它），直到19世紀末才在中國開始，那時中國社會已經開始在西方壓力下 沿著西方的方式發生變革；相應地，那時現代西方價值判斷（如對「原創性」的推崇）注定會發揮其影響力。我們已經看到近代早期中國文人—官員階層對文人畫的投入，是如何將中國畫帶到了明末清初的狀態。直至士大夫階層的角色發生改變、其教育發生改變、對其業餘愛好者理想的普遍接受發生改變，對這一狀態的重新評估才會發生。

109 Werner Speiser, "Eine Landschaft von Wang Hui in Köln," OZ, vol. 17, nos. 1–2 (1941), p. 170.

110 〈阿部孝次郎氏所藏惲南田筆花卉冊〉，《美術研究》，第92號（1939年8月），第306頁。

111 田中喜作：〈橋本辰二郎氏藏惲南田筆果品清供圖〉，《美術研究》，第7號（1932年7月） 第237頁。

112 鄒一桂 《小山畫譜》，冊3 卷1，第1頁。

2. 民族主義：文化變革與官僚制的職業化

在近代早期與西方接觸之前的中國，繪畫世界產生自一個更廣的社會制度世界，並反映了這一世界。在文人畫家和南宗批評家後面，是反對職業化的官員，他們在社會上地位崇高，是其深受尊崇的人文主義文化的標誌，而非某種專門的技術性文化的標誌。當然，人們感到儒家道德修養尤其適合於為官，因為治理民眾靠的不是法律，而是以身作則。而且，官員的教育不能使其職業化，它不是職業教育，因為一個重要原因　他的學問不僅對仕途有價值，還是整個學問體系的主體，它既是藝術的也是道德的，其價值就在於本身。而且這一學問因科舉之故，還更易用於美學表達，而非實際應用。正是官僚體系和精通高雅文化之間這種密切的聯繫，被現代西方的壓力和因此而產生的中國民族主義瓦解了。

42

當中華民族開始取代中國文化成為忠心的焦點，[113]改革科舉制度的呼聲就越來越高，最終成了廢科舉的主張（科舉制於1905年廢除）。在「君子不器」的業餘愛好者的黃金時代中神聖不可質疑的那種教育，到了19世紀末，卻越來越受到詬病，因為它太偏重詞章之學，無法讓官員具備對國防有用的專門知識。[114]中國這個國家（Chinese

113　對這個過程的討論，見Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, Cambridge: Harvard University Press, 1953, esp. pp. 109–128；以及本書第七章。

114　關於19世紀和20世紀初對科舉考試越來越重文采卻缺乏實用性的批判，以及針對這一問題的補救措施，參見Ssu-yü Teng and John K. Fairbank, *China's Response to the West*, Cambridge: Harvard University Press, 1954, esp. pp. 139, 145, 178, 205。這一心態此前也有人提出過，但那時候這樣的觀點如風中草一樣無足輕重，見房兆楹寫的龔自珍（1792–1841）傳記　載Arthur W. Hummel ed., *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, Washington: U.S. Government Printing Office, 1943, vol. 1, pp. 432–433　龔自珍因為書法不夠好而未能入選翰林院，因此而苦悶，鄙視政府選官以字取人，譴責清朝統治的腐朽沒落，並最終提出取消當時實行的科舉制。

正如拉爾夫　鮑威爾（Ralph Powell）在 *The Rise of Chinese Military Power, 1895–1912*（Princeton: Princeton University Press, 1955, p. 338）提到的，晚清新成立培養職業軍官的軍事學堂，這些軍事學堂中的專業化教育仍然充斥著中國官員全能的理論。

state)正在轉換其身分，從一個世界(world)轉變為一個民族國家(nation)，舊日的世界是為官員文化的昌盛提供外部環境，而今日民族國家的需求則應為其官僚體系的教育目的定下基調。這意味著官僚制中儒家「君子」(princely man)的「審美上的價值」和自足狀態的終結，而在馬克斯・韋伯看來，儒家「君子」正與清教徒(以及資本家)的「志業」(vocation)處於截然相反的兩極。[115]

因此，隨著現代西方工業主義(以及那些與之相伴的概念——科學、進步、商業和實用性，我們已經知道，這些概念在明代文人文化中不受推崇)向中國社會和中國人意識施加壓力，對形式主義(formalism)的指控瞄準了科舉考試和靠科舉制維持的思想理念。不過，客觀來說，當這樣的譴責開始奏效時，科舉制度本質上並不比明代和清初更加形式主義，現代人視為洪水猛獸的「八股文」不僅是當初人們精益求精的對象，而且還備受推崇。[116]

43

只有到了晚清(幾乎也可以說直至今天)，士大夫對形式的強調，在文人畫和文章中對風格的微妙之處的強調，才被認為是一種對內容

115 Max Weber, *The Religion of China*, Glencoe: Free Press, 1951, p. 248.

116 張仲禮在 *The Chinese Gentry: Studies on Their Role in Nineteenth-Century Chinese Society*, Seattle: University of Washington Press, 1955, pp. 174–176已經說明，在清朝前半葉，科舉考試中有更多討論的空間，不過在經學方面的博學和形式規整的行文闡述始終是必要條件。除了1663年極其短暫的中斷，八股文一直處於明清科舉制度的核心(清末改良派尤其針對科舉制中的八股文)，而清朝對八股文的改變並不在其日益嚴重的形式主義本質，而是在其形式的細節上：每篇文章的字數從順治朝的450字改為康熙朝的550字，後來又改為600字以上(參見《辭海》〔上〕，第325頁)。

晚清的形式主義確實比之前更為嚴重(而且不只是一時一地的問題)，但不應該被看作是科舉制在現代的偏離，而應看作是科舉制內部一直存在的可能性；關於唐代科舉文章的「判題」，參見Arthur Waley, *The Life and Times of Po Chü-i, 772–846 A. D.*, New York: Macmillan, 1949, p. 28。導致1905年科舉制取消的現代批判態度，歸根結底是覺得整個科舉體系已經徹底不可理解了，而非想要區分早先科舉考試重實質性內容和後來重形式化虛文的錯誤傾向。

。[117]而更早的時候，只有少數人才有這樣的想法：17世紀，顧炎武曾稱八股文比秦始皇焚書為害更烈，因為八股文太過強調文學形式的技巧，使人不再讀書，實際上導致了毀書。[118]對理性主義的、思維並未完全歷史化的現代人而言，這樣的批評看上去無可爭辯，而顧炎武的觀點沒有流行可能是由於壞運氣的偶然因素，或是滿人統治者馬基雅維利式的權謀。但是，不那麼勉強的另一種解釋，或者說不那麼循環論證的解釋是，人們已經意識到業餘愛好者理想是中國思想中一種長期存在的境況。現代西方衝擊了中國，並逐漸削弱了士紳—文人—官員(這些人確定了藝術和表達的風格，正如他們確定了稅率和田租比例)的地位，只有到那時，「業餘愛好者」的概念才跌落到現代的、劣於「專家」的涵義，而那些曾經為傳統主義者和古典主義者所珍視的東西，對身處科學與革命的新世界裏的新青年而言，也似乎大多成了矯揉造作。

117　正是從這一現代中國發展的角度出發，中國共產主義者將「八股」作為一個譴責用詞，在1940年反對黨內幹部「黨八股」的八大罪狀(比如「空話連篇，言之無物」，「裝腔作勢，藉以嚇人」)中，每個問題就好像八股文的「一股」，見Albert Borowitz, *Fiction in Communist China* (mimeo.), Cambridge: Center for International Studies, MIT, 1954, p. 5。

118　《辭海》(上)，第325頁。

插曲

儒家與道家聯繫的終結

44

昔日的道家信徒在近現代中國史中處於什麼位置？當業餘愛好者理想和塑造這一理想的世界都已經淡出，儒家制度和對儒家的忠誠仍然持續著。但在這種持續中儒家改變了，標誌之一就是拋棄儒家的人以新的西方標準來評判它，而非以道家標準來評判。從對科學、進步、商業、實用性的肯定中，人們表達了對仕途至上論的懷疑，以及對這種觀點的典型思想背景的懷疑。這些主張否定了某種形式的行動和教育，而非如道家一貫的態度，否定行動本身和抽象意義上的教育。

正如有句老話說的，「在朝為儒，在野為道」，以前的人可能享受這種生活，一部分自我擁有維護社會生活秩序的儒家熱情，而另一部分自我則追求（或者說假裝追求）人與自然融為一體的道家和諧境界——一種不同於儒家所追求的人際和諧的境界。儒家和道家一起成就了完整的人，前者昭示文明，以及社會生活的價值和目的，而後者則使人擺脫社會和社會責任。對和諧境界的追求將兩者聯繫起來，道家的直觀審美是儒家統治階層的高雅藝術中「禪」的先聲（因為道家的遁世精神贊成儒家業餘愛好者對投入專門職業的冷淡態度）。但是道家強調自然，儒家強調社會，兩者有相反的側重點，這使道家更有可能成為儒家的替代物，而非互補物，尤其是在社會的官僚制結構出問題的時候。作為民間宗教的道家/道教可能意味著農民起義，就像

45

漢末黃巾軍起而反對地主—儒者—官員群體。而作為高深玄學的道家又可能意味著從社會活動中退出，沉溺於3世紀(魏晉時期)流行的「清談」，或是「竹林七賢」的佳話，或是唐代詩人對「其人心忠厚　天真似孩童」的懷舊之情。[1]在傳統中，儒家士大夫的角色就有可能像那樣遭到貶低。

然而，起義者想要重建儒家秩序　而高深玄虛的批評者則以遁世的方式表達譴責，暗示社會生活和行動的真實世界是屬於儒家的，唯有儒家。現代人對儒家的譴責已經變得如此不同！它不是道教的盲目造反，而是有意識的革命；它不是道家遁世的清靜無為，而是19、20世紀對儒家的摒棄，不是對這個廣大世界的摒棄　而是選擇其他理念作為社會行動的指導。中國文化的基調被改變了；智識生活充滿了新的張力。因為新選擇並不容易做，而對舊選擇的重新捍衛也很難。

1　Yüan Chieh (723–772), "Civilization," in Waley, *Chinese Poems*, London: George Allen and Unwin, 1946, p. 118.(譯註　此處引文按照亞瑟　韋利的英譯「...whose hearts are without guile. Gay like children. .」還原成中文，而元結〈系樂府十二首　思太古〉原詩為：「東南三千里，沅湘為太湖。湖上山谷深，有人多似愚。嬰孩寄樹顛，就水捕鷠鱸。所歡同鳥獸，身意復何拘。吾行遍九州，此風皆已無。吁嗟聖賢教，不覺久躊躕。」列文森所摘錄的引文為「　·有人多似愚。嬰孩〔寄樹顛〕　·」的翻譯。)

第二部分

現代蛻變中的中國文化：思想選擇的張力

第三章

中國本土選擇範圍內的折衷主義

一、從考慮時間因素變為考慮空間因素

在儒家傳統內部的思想爭論中，每一學派都試圖通過聲稱自己是聖人的正統繼承人為自己加分。而對手幾乎一貫被指責為偏離了自古以來的正確道路。古老的比新的更受褒獎，在17、18世紀，宋明思想的批判者主要也不是在批評其未能滿足現實的需要，而是批評其有悖於過去的真理。

49

例如，顧炎武批評明清的陽明學派，指責他們其實是復興了魏晉時期受人詬病的清談，但當初的清談派顯然是屬於道家的，其明清時期的繼承者則偽裝成了儒生。顧炎武說，事實上，陽明學派已遠離了孔孟之道，他們「未得其精而已遺其粗」，「舉夫子論學論政之大端一切不問」。[1]陸世儀（1611–1672）也表示，在思想世界中他的許多同時代人其實就像在晉代為禍甚深的清談派。他批評清談派只會空言，背離了孔子之道，而在《論語》中，陸世儀看到了孔子鼓勵實際行動的

50

1 顧炎武：《日知錄》（上），卷7，第32頁。（譯註：引文見「夫子之言性與天道」條。）

主張。[2]我們還記得，新儒家「宋學」最激烈的批評者以「漢學」而知名，而非「清學」。中國思想家就是如此熱衷於在古人的掩護下進攻。

因此，某一思想觀點的思想源流成了評判其價值和正確性的主要標準之一。對西方入侵之前和之後的傳統思想而言都是如此。但在19世紀，儘管古代仍是中國人評判價值的標準，西方卻強迫中國人修改對先前各流派的判斷。中國各學派之間細微的差別和衝突　在西方文化和中國文化各方各面的巨大反差面前，顯得無關緊要。當西方提供了一種全新的有別於全部中國學派的備選項，一種比這些學派相互給予的更真實的備選項，區別中國各學派之間差異的理由就變得模糊。中國思想受此刺激而貌似統一起來；當西方成為一個需要認真對待的對手，中國這些原本對立的派別也就消弭了彼此間的隔閡。「舊還是新？」這個問題作為判斷價值的測試繼續有人問起，但是這個問題從中國自成一體的世界中被轉移到了西方和中國共存的更廣闊的世界中。中國的諸學派認識到了西方文化必須被認真對待，這造成的最初結果就是他們都更少爭辯哪派是舊的。他們都是舊的（都在西方到來之前就已存在），而西方則是新的。

為何只有19世紀的西方才第一次提供了足夠有力的不同選擇迫使中國各學派團結起來？為何17世紀由耶穌會士向中國介紹的西方就沒造成這樣的效果？當然，作為西方的代表，耶穌會傳教士的人數要遠遠少於其近代的後來者，早先對西方文化的介紹也必然顯得不那麼咄咄逼人。然而，單純考慮西方人在數量上的差異，可能無法完全解釋在這兩次中西接觸中，中國人對思想挑戰的意識相應地有所不同。在某種程度上，正如我們之後會討論到的，耶穌會士當然把西學用作精心設計的刺激物，但是整體上他們是利用西學讓自己表現得像

51

2　陸世儀《思辨錄輯要》載張伯行編，左宗棠補編《正誼堂全書》，冊109，卷1，第10b–11頁。

受過良好教育的紳士，有資格與儒家文人交往。耶穌會士大多也滿足儒者的期望，符合中國社會裏有教養的外國人應有的樣子：他們用中國的方式來包裝其行動，並努力試圖調整自己的想法，使之符合中國文明。然而，鴉片戰爭（1840–1842）後，19世紀通商口岸的歐洲人則特立獨行，毫不顧忌中國人的敏感心理。早先耶穌會士向中國發出禮貌的邀請，是來裝飾並充實中國人業已存在、受到普遍尊崇的文明，但後來歐洲人展現在中國面前的則是毫不妥協、完全不同的外來文

耶穌會士在文化上採取調和的態度，因為在他們的時代中國社會是穩定的，如果他們作為申請加入這個社會的候選人，還會多少受到一點關注，否則就完全無人理會。然而，理會耶穌會士的中國人也只是隨意關注了一下他們提供的那些顯然來自西方的知識。因為17世紀的歐洲還無法撼動中國社會的穩定性，所以西方知識對中國文人而言不過是些奇技淫巧，與權力和成功都沒有關係。中國人要充分享受中國生活，跟中國官府打好交道，那麼掌握傳統中國學問不僅是必要條件，而且是充分條件，至少在考慮到思想因素時是如此。

傳統中國學問是科舉考試的思想實質；科舉考試是進入官僚體系的常規道路，也是唯一真正受認可的道路；而官僚體系又是社會和經濟最高權力的源泉。耶穌會士只帶來了歐洲觀念，他們背後並沒有歐洲的軍事和經濟力量，對無遠弗屆的官僚體系的權力沒有絲毫損傷，因此科舉之路仍是青雲路，而古典文學的素養仍是教育的核心。無論耶穌會士帶來的思想資源固有的正確性和表面的新奇吸引力是什麼，它主要還是科學和技術方面的（即使是在藝術領域，也是文藝復興時期的透視法帶來的幾何錯覺，使中國觀眾在一定程度上對耶穌會士的油畫感興趣）。在社會層面，沒發生任何事情，使中國文人不能夠或不再有熱情去捍衛他們的業餘愛好者立場。他們屬於人文主義紳士那類人，典型的追求是掌握某種井然有序的文化，某種人文學的傳承；

52

表面上，科學與他們格格不入，實際上也是如此——因為科學精神只可能顛覆傳統主義，對他們而言，傳統主義在其社會人格中是如此自然而然，而且儒家正式行為準則的思想意蘊也明顯是傳統主義的。

因此，雖然17、18世紀西方科學在理論上有可能成為儒家的威脅，但事實上並未構成威脅，這是因為儒家官員的社會地位尚未真正受到威脅，儘管理論上可能會受到商業力量的潛在威脅（在西方，商業力量的發展與科學領域的發展平行）。[3]商業價值，正如科學價值，仍然相形見絀。沒有一個由抽象、不講人情的法律關係組成的體系，商業就沒有保障。儒家官員的道德主義偏見阻礙那種體系，他們在沒有西方干預的情況下還主宰著這個依靠地租和稅收的經濟。通過威逼（官員的壓榨）和利誘（並不完全開放的科舉考試制度，即社會流動的青雲路），儒家官員仍能夠使原始資本主義因素中的革命衝動流產。在這個官僚主導的社會裏，儒家學問不是實用主義的，卻是極其有用的——而且要求極苛刻。

然而，鴉片戰爭以後，歐洲工業主義和商業企業開始對傳統中國社會產生催化劑一般的作用。1842年開闢了通商口岸，在中國的土地上遵從西方法律的管理，而在此之前已經有一批華人成為與西方商業企業有聯繫的貿易中間人，他們被稱為「買辦」。他們成為新興中國商業共同體的核心，從舊式中國社會的觀點來看是自甘墮落（*déclassé*），但官方的反對在政治經濟兩方面所造成的影響對他們相對不起作用。通商口岸成為提供人身安全和財產安全的港灣，在那裏財富不會被有權有勢的官員掠奪，商業氣氛和法律法規也鼓勵將商業利潤再投資，而不是重複將資本投入土地的傳統做法，傳統商賈之家也

53

---

3 現代科學發展與歐洲商人階層的興起之間的關係，參見Joseph Needham, "Thoughts on the Social Relations of Science and Technology in China," *Centaurus*, vol. 3 (1953), esp. pp. 45–48。

沒有成為縉紳之家的渴望。西方列強憑藉其物質上的衝擊加劇了清政府崩壞的過程，因而使為政府服務的仕途也不那麼具有優越性了，西方政治滲透正指向通往其他非正統選項的道路。

在19世紀中葉，這只是一個小小的開端，人數不多，影響也不大。儒學、科舉、仕途、朝廷，仍然具有生命力，即使在通商口岸城市也仍然地位崇高，甚至可以說，迄今為止儒家心態都還未被最終取代。但是舊秩序銷蝕的條件已經在條約中具備了。在1860年代，太平天國被平定後，常規的科舉考試在上海地區重新開始，但憂心的華人觀察者發現應考者異乎尋常地寥寥無幾。[4]而上海正是對外商貿網絡的中心。

因此，中國人獲取權力的新道路已經隱約可見，這些新道路由西學鋪就。中國思想的有用性受到了挑戰，而一旦其有用性被質疑，那麼對其真理性的質疑也就隨之而起。中國思想的各個學派都有了一個真正的、棘手的西方對手。

二、曾國藩的折衷主義

傾向於放棄純粹的中國內部的思想爭執，是那些真正意識到西方入侵的人所具有的特點。不過現實的變化肯定往往先於意識的轉變。在19世紀，尤其是最初那幾十年，仍然有許多眼界偏狹之人堅持將中國視為「天下」，堅持按照傳統中的各種細微差別來分析中國思想。比如，唐鏡海（唐鑒，1778–1861）刊於1845年的《清儒學案小識》，對清代哲學家作了系統而徹底的派系劃分。他推崇宋代程頤和朱熹的理學，貶低陸象山和王陽明的心學。[5]

54

4　*North China Herald*, Apr. 14, 1866.
5　徐世昌《清儒學案》，天津：文楷齋，1938，卷140，第9b–11頁。

然而，太平天國之亂期間及同治年間(1861–1875)最有權勢的總督曾國藩(1811–1872)已經開始和西方打交道，他是同時代人中極少數接觸到西方思想的中國文人。他一直堅信中國精神價值具有普遍性，但是他的中國民族優越感(Chinese ethnocentrism)並不是未受挑戰的平和之人所具有的，而是已得知有對手挑釁並解決了對手的人才有的。儘管曾國藩斷然反駁了西方對手的觀點(並且譴責19世紀中葉那些反對儒家、假冒基督教的太平天國反叛者表面上接受了西方的觀念)，但面對西方挑戰這一事實本身就影響了他對所捍衛的傳統的看法。

於是，他讚賞西方的實用技術，並因而覺得中國特有的優越性(他對這種優越性始終確信不疑)不必用實用技術領域中的傳統中國實踐來代表。在文明終極價值的領域中——曾國藩將其身為中國人的驕傲完全投注於這個領域——他更像是一位綜合各派的中國人，站在西方人的對立面；而非某個派別的一員，忠於西方到來之前的某個中國學派，反對另一派。作為一名忠誠的中國人，但是身處西方人之中的中國人，他似乎失去了對內部差異喋喋不休的意願。大體上，他是個折衷主義者，準備好了將西方文明中某些內容注入中國文明，在中國本土選擇的範圍內他也兼容並包，努力使傳統中敵對的各派中國思想和平共處。

55

他聲稱將綜合所有思想體系中的精華。其他先秦諸子皆不如孔子，因為他們都有偏頗或執於一端。但是，若「偏者裁之，缺者補之」，若諸子可以將其思想合為一體——「若遊心能如老、莊之虛靜，治身能如墨翟之勤儉，齊民能如管、商之嚴整」——「則諸子皆可師也，不可棄也」。

6　曾國藩：《日記》，《曾文正公全集》，上海　鴻寶書局，1917　冊44，卷1，第6b頁。

以禹、墨之勤儉，兼老、莊之靜虛，庶於修己治人之術兩得之矣。[7]

以莊子之道自怡，以荀子之道自克，其庶為聞道之君子乎！[8]

曾國藩用這種調和精神來對待古代中國的思想衝突，他也用類似觀點對待年代更近的思想爭議。(事實上，他的孝順兒子曾紀澤也是如此，鄙視流行一時的清代學者對陸王心學的批評，他追隨其父的思想，暗示當時學人喜歡比較朱熹和陸象山，不過是門戶之見。)[9]曾國藩既讚賞宋學，也讚賞它後來的對手漢學；漢學將所謂「宋五子」的傳統貶為「空疏」，但漢學家又反過來被批評「破碎害道，齗齗焉而未有已」。然而，在曾國藩這位調和論者看來，漢學和宋學幾乎沒有差別，他呼籲兩派學者不要固執。兩派間的差異很容易就能調整，二者能並存不悖，又為何要互相貶低呢？[10]曾國藩自己服膺桐城派宗師姚鼐(1731–1815)的名言：義理(宋學的倫理和形而上學)、考據(漢學的文本考證)、詞章(文學性表達)，三者並重。[11]桐城派由安徽桐城得名，作為思想流派，它到晚清本已衰落，但其思想影響由曾國藩發揚光大。 56

曾國藩主張以其「禮學」思想(古禮之「禮」，而非新儒學中作為觀念原型的「理」)[12]來調和漢宋，終結二者間的思想戰。[13]「禮學」的確是

7　同上註，第6b頁。

8　同上註，第6頁。

9　曾紀澤：《曾侯日記》，上海：出版機構不詳，1881，第6b頁。

10　曾國藩：〈聖哲畫像記〉，《曾文正公全集》，冊27，卷2，第3頁；蕭一山：《曾國藩》，重慶：勝利出版社，1944，第30頁。

11　姜書閣：《桐城文派評述》，上海：商務印書館，1930，第68、74頁。

12　然而，在亞瑟　韋利的描述中，「理」在宋代哲學的語境中被認為是「自然的」：「如果人能夠克服其人心的渴望，回歸道心的客觀狀態，就說明他回歸了『理』。」見Arthur Waley, *The Analects of Confucius*, London: G. Allen & Unwin, 1949, p. 75。

13　蕭一山：《曾國藩》，第31–33頁。正如衛德明指出的，曾國藩聲明，他遵從宋代儒學，但是並不希望漢學派被消滅，而且他想要用其「禮」的概念來整合社會，調和漢宋學之間的對立，參見Hellmut Wilhelm, "The Background of Tseng Kuo-fan's Ideology," *Asiatishe Studien*, nos. 2–4 (1949), pp. 95–97。

一種兼容並包的哲學，把成對的互補性古典概念結合到一起，這些概念都是「內/外」二分在古代的表達方式。比如「體」和「用」，也即實質和功能、是什麼和做什麼的區別；又如「聖」和「王」，內聖而外王，也即聖賢的精神和君王的行動，其「體」表現為修身，其「用」體現在治人。對於修身平天下的「聖賢—君王」，「禮」才是其本質和行動所共有的實體；若沒有「禮」，由「內聖」的角度來看，則無「道」無「德」，從「外王」的角度來看，則無「政事」。[14]

在曾國藩眼中，中國諸派哲學思想至少代表了整個儒家概念體系的各個組成部分。但是禮學能包含所有這些學派，因為它重新把握了整體。

當曾國藩提到這一整體，並將其與西方原理(無論是由歐洲人表達的西方原理，或是太平天國的農民造反者所表達的)對比時，他將這一整體稱之為「名教」，也即聖人之教，並在最寬泛意義上將這一文明定義為「中國的」。衛德明(Hellmut Wilhelm)認為，曾國藩的特殊之處在於他未用「儒教」或「正教」，而這兩個詞才是通常用來理解宋代儒學的。[15]在另一場合，曾國藩頗為滿意地注意到基督教中新教和天主教的分裂，於是對儒學史作了過分簡略的概括，認為其與基督教

57 相比，一直穩定地保持整體性，既無分裂，也無衰退。[16]當西方概念被看作另一種可能選擇時，對曾國藩這樣的人而言，中國的教義必須近乎完全地兼容並包。[17]

---

14 蕭一山《曾國藩》第37、46頁。(譯註 蕭一山此處引了曾國藩原話：「自內焉者言之，舍禮無所謂道德；自外焉者言之 舍禮無所謂政事。」)

15 Wilhelm, “The Background of Tseng Kuo-fan’s Ideology,” p. 97.

16 Teng and Fairbank, *China’s Response to the West*, p. 67

17 由曾國藩弟子以同樣的折衷精神所撰寫的著作有朱次琦(1808–1882)的《■朝儒宗》，在徐世昌《清儒學案》卷171第1b頁有討論，以及陳澧(1810–1882)的《東塾讀書記》(上海，1898)。後者尤其接近曾國藩的折衷主義 試圖調和漢宋 他的理由是漢學某些成員也像宋學一樣作理學研究(儘管漢學一般而言還是強調考據學) 而宋代理學的領袖人物朱熹則是漢學考據的源頭 參見該書卷15。

三、「中國」侵蝕了對價值的一般判斷

對曾國藩和與他相似的人而言，中國內部不同選擇之間的差異逐漸消逝，而對其前輩和不如他們瞭解世情的同時代人而言，這樣的差異不僅自然存在而且還十分重要。為何如此？舉例來說，宋學和漢學所主張的內容還未曾變，但某些變化的確已經發生——根據新的其他備選項來重新定義中國思想，並因此而造成中國思想者心理的重新調整。當曾國藩獨創性地宣稱中國思想的內部爭議在思想上並不重要，他這麼做也許部分原因是——至少對他而言——這些爭議在情感上令人厭惡。

儘管曾國藩作為中國人的自信一直未受打擾，他仍然知道西方是對手，是如此可敬畏的對手，這促使他提倡將西方物質文化融入中國文明。這一建議，即對作為一個價值中心的西方的隱晦尊重，被包裹在保護性的合理化外衣中，使中國能繼續聲稱具有基本的優越性。在這種廣義的中西折衷中（後文對此會作分析），如果我們發現曾國藩無法在思想信仰上簡單接受西方價值，他考慮的不是一般意義上的思想探索，而是關注如何使**中國人**對西方價值的接受顯得正當，那麼這種對中國的特別忠誠在其狹義的中國本土思想的漢宋折衷中難道沒有一席之地？我們很容易看到這樣的折衷主義如何使中國各個派別的傳統主義者心滿意足，讓他們能在令其充滿疑慮的西方對手面前堅守立場。他們的團結一致似乎為中國思想世界構築了防禦。那些能真正認識到西方進擊意味著什麼的文人——即使只是模糊認識到——都對內鬥毫無胃口了。內鬥不僅是不正當的——也是不受歡迎的。在昔日的太平歲月中，不論他們有多享受意見相左的奢侈，如今西方已經挑戰了孔子本身，所有聲稱繼承孔子衣缽卻為各種細節爭執的人，都身處真正的危機之中，而且全在同一條船上。 58

然而，只要對中國觀念的接受開始越來越多地成為情感上的訴求，它在思想上就變得越來越無力。當對中國遺產以及伴隨它們的

潛在的情感關聯的依戀尚未受到威脅時(在中國社會似乎還未處於分崩離析的危機之前)，人們還在自由追尋思想上能接受的答案，而中國各派哲學則是為描述世間之道的各種認真努力的表現。但是，當中國哲學家防禦性地針對西方，開始對不同的中國思想取向不加區分，在所有的花中採蜜時，他們的折衷主義就成了在思想上相當纖弱的東西；如果早先嚴肅的思想家們未曾精心栽培他們各自的花園，發展出異於他人的獨特思想，那麼也就不會存在各種各樣的花供折衷主義者採蜜。

因此，當與「中國」的特殊聯繫成為人們要考慮的事，而這些考慮侵入了中國人處理中國觀念時的一般判斷，那麼在某種程度上西方觀念就被強加於不情願的中國人心中。而各種各樣的中西調和論，正是受這種強加和不情願所啟發，搶先佔領了中國思想史領域。

第四章

「體」與「用」：本質與功用

、合理化

從1840年代英國人在鴉片戰爭中展示其船堅炮利之後，許多忠實的儒者開始逐漸主張轉變中國文化，這一趨勢到了19世紀末更是日益加速。弔詭的是，他們之所以堅持變革，是因為對變革抱有傳統主義的偏見。他們與頑固的傳統主義者分道揚鑣，不是因為目的不同——他們的目的都是將價值賦予中國文明——而是因為對以何種手段保存中國文明有不同看法。這些更大膽的思想者宣稱，在某些生活領域接受革新是實現該目的的唯一手段。

堅定不移反對西化者有種極其簡單化的態度：保持中國特性的方法就是在文化的所有方面都保持中國特性。謹慎的折衷論者聲稱自己對基本的中國價值忠貞不渝，但他們相信固守不變是自取滅亡的策略，也是不能實現的理想。為避免中國文明被外來征服者完全毀滅，唯一替代方案就是由堅貞的中國傳統主義者來做有選擇的革新。為了在特殊意義上為其主張辯護，為了滿足他們堅信中國優越性仍然未受挑戰的意願，他們強調能接受西化革新的領域是那些僅具實用價值的領域，而非具有本質價值的領域。西方知識只能用來捍衛中國文明的核心，不能對其有任何衝擊。

60

如果對這一立場還有爭議，如果某些傳統主義者還懷疑僅憑中國人的雄辯就能夠淨化西方觀念，或者僅憑諭旨就能把它們變成聽人擺弄的工具，那麼這群西化派中任何一位都會作出像李鴻章(1823–1901)這樣的有力回應，用直白、不容置疑的辯詞終止討論 「知己知彼，百戰百勝。」[1]

有了這一合理化的說法，西方文化的某些東西就能在中國佔有一席之地，但又不出其位。這種合理化是西化派儒家官員的共同信條，從林則徐(1785–1850)到張之洞(1837–1909)皆然。對這派主張作出最清晰明瞭哲學表述的人是張之洞，一位鐵路和重工業的大力支持者。他指出，有鑒於引入西方文化只是為了利用它，那麼對「用」盡可大加蔑視，而在借用西方的方法時，中國甚至可以顯得紆尊降貴，而非卑躬屈膝。張之洞從朱熹那裏借用了「體/用」的說法，主張「中學為體，西學為用」。在文化產品整體的優越性上，中國仍能顯得超出西方。特殊的中國紐帶就無須負荷過重。[2]

1 這句話出自《孫子 謀攻》，李鴻章在1863年的一份奏章中引用這句話來建議增加外語學習的內容；這句話在1894年馬建忠的一份奏章中再次被引用 建議創設同文館翻譯外文書籍；見任時先著，山崎達夫譯 《支那教育史》(下)，東京：人文閣，1940，第95–96頁。衛德明也認為這個革新者群體中的每個人都將西化理解為一種防禦 見Hellmut Wilhelm, "The Problem of Within and Without, a Confucian Attempt in Syncretism," *Journal of the History of Ideas*, vol. 12, no. 1 (1951), p. 50。

關於那些具有代表性的儒家西化論者——林則徐、徐繼畬、曾國藩、薛福成等，其言論的翻譯參見Teng and Fairbank, *China's Response to the West*，散見該書各處。

2 張之洞《勸學篇》，由Samuel I. Woodbridge翻譯(或者說譯述)為英文，書名為「中國的新希望」，即*China's Only Hope* (New York: Fleming H. Revell, 1900)，該書第63頁寫道 「為了使中國強大，同時保留我們自己的制度，絕對有必要利用西方知識。但是除非把中國學問作為教育的基礎 賦予思想一個中國方向，否則強人就會成為無政府主義者 軟弱的人就會成為奴隸。」(譯註 中文原文為「今欲強中國 存中學 則不得不講西學。然不先以中學固其根柢，端其識趣，則強者為亂首，弱者為人奴，其禍更烈於不通西學者矣。」出自《勸學篇·循序第七》。)

二、謬誤

為何這一合理化並未達成其目的？為何中國人未能安於這一中庸之道？「體／用」二分貌似適合中國人的自我意識，作為合宜的心理偽裝，掩飾了外來價值的滲透——至少在科學領域是如此。有鑒於科學領域區別於文明的其他領域，近代中國人在科學領域最不可能將其特殊追求和一般追求聯繫在一起，最不可能讓情感上的中國特殊論在智性上具有說服力。科學是在經驗上可證的領域，有理有據的科學結論最終會迫使人接受，無論其文化源頭來自何方。但是科學的價值有別於道德和審美的價值，不僅在於它經驗上可證，也因為它廣泛且明顯地「有用」。如今，既然中國人被迫接受在西方開花結果的現代科學，還有哪種說法比按張之洞「中體西用」的方式去接受更說得通呢？張之洞的說法強調的不是西方科學比中國科學更有價值，而是西方科學不如中國道德和美學那麼有價值，而且正是因為有用，才略遜一籌。科學作為某種有用的東西，只是手段，而手段遜於目的。

61

然而，這種合理化的本意是為了調和改革先鋒和抱殘守缺者之間的分歧，卻反而被這兩方同時攻擊，而且還攻擊得頗有說服力。頑固的傳統主義者和迫不及待的革新者都感到，不可能通過「中體西

前引書，第137–138頁：「總之，中國學問是道德的　西方學問是實用的。中國學問關注道德行為，西方學問則關注世間事務。　　如果中國人的心靈與聖人的心靈相契合　以無可指摘的行為，以及孝悌、誠實、正直、德性，來表達真理；如果政府忠誠且庇護民眾　那麼就算政府晝夜使用機器和鐵路，也不失為孔子弟子。」（譯註：中文原文為：「曰：中學為內學，西學為外學，中學治身心，西學應世事。　　如其心聖人之心，行聖人之行　以孝弟忠信為德　以尊主庇民為政，雖朝運汽機　夕馳鐵路，無害為聖人之徒也。」出自《勸學篇　會通第十三》。）

關於19世紀中國如何運用這類合理化言論的討論，參見Wilhelm, "The Problem of Within and Without," pp. 48–60, esp. pp. 59–60；以及Teng and Fairbank, *China's Response to the West*, pp. 50, 164。

用」的方案在特殊性和一般性這兩方面都真正獲得自信，使「我的」(*meum*)和「真理」(*verum*)融為一體。那個方案似乎不能為革新辯護，於是傳統主義者反對革新，而革新者則去尋求新的方案。

以「中體西用」來合理化，無法在西方技術的現代世界裏鞏固中國人對中國文化的虔誠，這一點能用其自身的邏輯來解釋：「中學」是中西調和的新文化中的「體」，從前在社會中卻一貫被當做「用」的學問，是通往最佳職業道路必不可少的通行證。而中國人追求作為「用」的「西學」時，「西學」卻並不像「中體西用」的明確方案安排的那樣與「中學」互補，而是開始取代「中學」。在現實中，「中學」曾經■為其功用而被譽為中國文化的本質，當功用被取而代之，學問也便枯萎了。[3]越多西學作為生活和權力的實用工具為人接受，便有越多儒學不再是「體」，不再是自然而然為人信仰的獨尊文明的價值；相反，它成為某種歷史遺產，面對改變中國人生活本質的外國對手，作為寧死不屈者的浪漫象徵，被保存下來。

俞樾(1821–1907)忿忿不平地評論道 「今士大夫讀孔子之書，而所孜孜講求者則在外國之學。」[4]孔子之道即將黯然失色，徒以形式(*pro forma*)被長期保存，而另一種「道」則取而代之成為必備知識。

62

可以料想，中國剛開始的中體西用式的西化，強調的只是軍事防禦的手段 也即堅船利炮——以達成「驅鱷屏鯨」的目的，亦可謂

3 懷特海堅定地強調，在現代新職業出現之前，追求成功的事業心(careerism)是西方教育中希臘羅馬古典學處於主導位置的主要基礎，而對現代新職業而言，其他訓練才是必不可少的，尤其是科學訓練。他那篇對古典主義教育頗具同情卻並不感情用事的文章，參見Alfred Whitehead, "The Place of Classics in Education," *The Aims of Education and Other Essays*, New York: Free Press, 1949, esp. p. 69。

4 全漢昇 〈清末反對西化的言論〉 第134頁。

「師夷長技以制夷」。[5]很快，那些必不可少的優越技術就越來越多了，包括工業、商業、礦業、鐵路、電報等等，採納有用的技術原本為了捍衛中國之體，但至關重要的傳統態度卻幾乎被有用技術的追求者隨意浪擲。馮桂芬(1809–1874)建議將舉人和進士的科舉功名授予能在技術上比肩洋人的工匠。[6]薛福成(1838–1894)是主張只在器物層面革、精神層面萬古不易的人之一，[7]但他卻流露出對商業的極大熱忱，認為商業有利於國富民強，也是體現國力的指標，即便它與以往儒家官僚士大夫的氣質不符。同治年間，海關出入境貨物統計報告刊印出版——這本身是西方的做法，而海關也是根據1858年《天津條約》才建立起來的，最高管理層全是洋人——薛福成專門寫了三篇文章表達他閱讀後的觀感，他認為通過海關所徵之稅，「地之衝僻、民之貧富、物之旺衰、歲之豐歉，俱可借以考鏡焉」。[8]

對中國人而言，把這些技術帶到中國來的外國人是全新的體驗，於是造成了技術對精神的侵染，(對於那些認為二者可以截然分開的人而言)也即「用」對「體」的侵染。中國人的歷史經驗使他們期待外國征服者(如果征服者是來統治而非僅僅掠奪)或多或少地作出漢化的努力。傳統中國對待外國侵略者的自我防衛態度是以各種方式實踐「要是打不贏，就加入他們」的民間智慧，或者，此處更準確的說法是「使他們加入你們」。但是中國人與19世紀歐洲人的問題，不同於早先與北方遊牧民族和滿人的問題；因為西方征服者能夠用其工業和商業手段遠程操控中國以獲取利益，他們不可能被中國人的「近身裝備」

63

5 分別出自林則徐與魏源在1842年的言論，引文見Teng and Fairbank, *China's Response to the West*, pp. 28, 34。

6 Ibid., p. 53.(譯註：原文見馮桂芬《校邠廬抗議 製洋器議》。)

7 藤原定：《近代中國思想》，東京 思潮社，1948，第95頁。

8 趙豐田 〈晚清五十年經濟思想史〉，《燕京學報》，專號18，北平 哈佛燕京學社，1939，第88–89頁。(譯註 薛福成關於海關報告的三篇文章分別為〈海關徵稅敘略〉、〈海關出入貨類敘略〉和〈海關出入貨價敘略〉，引文見第一篇。)

擊敗。他們在中國保持勢力的權力基礎一直在中國之外，完全無須在任何程度上成為中國人。

抱有傳統思想的中國人焦慮地渴望「撫夷」或「剿夷」，換言之，要麼使他們適應中國，要麼把他們趕出去，以保持中國的自主地位；而現在他們唯一的解決之道就是放棄前一種辦法，[9]去試著發展穩妥的、新的器物手段，以武力捍衛中國——此處「穩妥」意味著不會在精神層面放棄原來信仰。對以前那些桀驁不馴的外來征服者，比如最不願意漢化的13世紀的蒙古人，後一種辦法也行不通。不可能用蒙古人的「秘訣」去轉而征服他們，因為蒙古人的「秘訣」，即他們的成功之道，就是其部落 遊牧式的軍事化生活方式，而文人希望避免的正是以犧牲中國的定居文明為代價，使那種遊牧文化擴散。(明朝的確試圖在邊境地區養馬，但是最終清朝的做法是改變蒙古的文化，通過宗教和政治政策，以類似定居的方式，將蒙古人長期固定在某些地方。) 蒙古軍事力量之源顯然在文化上是種禁忌，但西方技術 (據說是馴服的機器) 卻給人一種可資利用的錯覺。西方技術使征服者不必與中國人遭遇，至少不必直接遭遇，並且使其不必成為中國的王朝 (以前中國人反敗為勝的方法之一)，正是這些技術手段給了中國人對另一種自救方式的致命幻覺，去發展自強的手段，以西學為「用」，但這卻是暗藏危機的「唯用而已」。

已經有人批評實證主義歷史學家想像了某種徒勞之事 「一項新發明不會因為與一個舊世界相符合而得到滿足，相反，只有在被允許

64

9　1842年耆英與英方在南京談判時，就意識到某種新東西正在出現。在給皇帝的報告中，他如常使用了外夷已被遏制這樣的話，但是他接著提到 用於藩屬國的禮儀將不能限制英國人——他們不會同意退而接受安南和琉球這樣的地位。見Teng and Fairbank, *China's Response to the West*, pp. 39–40。

用來改變這一世界整體時它才會得到滿足。」[10]主張「體用」二分者正有這種錯誤觀念。他們認為，如果一個人既讀孟子又讀工程學手冊，而他父親既讀孟子又讀杜甫，那麼孟子對他的意義與對他父親的意義是一樣的。然而，他們錯了，在新的語境裏，孟子的意義發生了變化，將孟子作為答案的問題也已經改變，作為「用」而被接受的西方觀念並未被馴服，也並不僵死，而是充滿活力。因為

> 無論我們認識什麼東西，我們總是把它作為一個整體來認識，總是根據它在我們整個經驗世界中應有的地位來加以認識⋯⋯知識絕不僅僅是一個增加過程。說「增加知識」，這是令人誤解的。因為知識的增長通常是對整個觀念世界的轉變和再造，是通過改造一個給定的世界而創造出一個新的世界。如果知識存在於一個純粹的觀念序列 那麼其增長就僅僅接觸到其尚未完成的一端。⋯⋯但是，既然知識是一個體系，其每一次增長都會相應地影響到整個知識體系，從而創造一個新的世界。[11]

什麼才是中國的「新世界」？並非綴補了西方技術優勢的儒家思想世界，而是被西方優勢改變了的儒家世界；在這個新世界裏，經典漸漸淡出，在功用上變得無足輕重。這一思想領域的轉變，我們在社會領域早已經看到——在西方支持下，商業的興起（在歷史上，與「實用」科學的興起相聯繫）已經達到了可能與儒家官員地位相抗衡的地步。西方的「用」被士大夫欣然接受，卻腐蝕了文人的思維方式，最終逐漸削弱了他們對儒學不可替代性的確信不疑；與此同時，西方人掌控的西方之「用」，通過在社會上提倡另一種工商業的生活方式，挑

10 Oakeshott, *Experience and Its Modes*, p. 98.（譯註 譯文引自奧克肖特著，吳玉軍譯 《經驗及其模式》，台北 文津出版社，2005，第97頁。）

11 Ibid., p. 41.（譯註 譯文引自奧克肖特著，吳玉軍譯 《經驗及其模式》，第40頁，略有修改。）

戰了文人的生活方式，同時使儒學似乎越來越無關緊要——使儒家的約束機制（比如在家庭體系背後的那些約束機制）越來越行不通。[12]

三、在哲學上削弱「體用」概念

65 用「中體西用」來為改革辯護，暗示著中國文明的核心，也即精神價值，將會由中國人的「自強」捍衛，而不是受其危害。這種「自強」只是處於生活中純粹實用的領域，在其中西方人確有卓越之處。然而，這一在心理上頗具吸引力的解決方案未能產生其承諾的結果。物質文化和精神文化之間無法作出截然的區分，現代的「體用」二分法雖然在傳統儒學中源遠流長，其實是根本性變化和傳統衰落的掩飾。

但是，事情並不像以下說法那麼簡單 傳統主義者帶著儒者最好的意圖，用「體用」使西方工業主義這一催化劑更容易進入他們的世界，並因此為破壞傳統鋪平道路；該悖論中的涵義要比這豐富得多。在19世紀的用法中，「體用」不僅意味著儒家外在的崩潰，還意味著儒家內核的瓦解。儒家的這個慣用語限制不了工業主義，也不能表達真正的儒學。張之洞闡發的「體用」是宋儒理論的庸俗化。傳統主義者試圖確保西方機器都是馴服的，但是當他用來確保此事的語匯被很奇怪地扭曲到脱離其正統涵義時，西方入侵者的種種蹂躪反而被突顯了，而非得到掩蓋。

在宋代朱熹的新儒學中（張之洞暗示自己繼承了朱熹的思想），「用」可以被描述為「體」的相應功用。同一物既有「體」也有「用」；「體」和「用」是識別某物的兩種模式，而識別的對象只有一個。「體用不二」是

12 工業化，即便僅僅是程度輕微的工業化，也可能對神聖不可侵犯的傳統中國制度和價值造成某種影響。這在Marion J. Levy的書中已有分析，見Marion J. Levy, Jr., *Family Revolution in Modern China*, Cambridge: Harvard University Press, 1949。

一個相當常見的命題，我們可以在許多非中國哲學家那裏找到與新儒學用法意思相近的命題。也許強調的程度不同，歌德（Johann Wolfgang von Goethe）對「用」（function）的定義是「從動態來理解的存在」（existence conceived in activity），[13]懷特海提到功用性活動（functional activity）的概念（「一切事物因其是活動的才成為實際存在的」）[14] 他們對「用」的理解似乎與朱熹是一樣的，只是強調的程度或有不同。而亞里士多德（Aristotle）和亞里士多德學派的著名學者在以下表述中實際所談的就是「體」 他們說，在個體中有某種東西是其存在和同一性的原由（the cause of its being and unity） [15]或是說到「名」（name），也即在定義之中的所指（signified）；[16]或是說到直觀的對象（object of intuition），也即在科學上無法證明的對理智本身的理解。[17]說某物是（is）什麼，也就是說它做（does）什麼。「體」，或者說本質、實質——必然意味著「用」，也即行動、功用；阿奎那寫道，任何一物都傾向於以與其本性相應的方式運作，「 沒有任何一物缺少其相應的運作」，[18]也許這時他也接近朱熹的觀點。 66

朱熹也感到在物的本質和其相應行動之間有著關聯，他的觀點在對儒家經典的分析中表露無遺。例如，在與弟子的對話中解讀《論語》

13 R. W. Meyer, *Leibnitz and the Seventeenth-Century Revolution*, Cambridge: Harvard University Press, 1952, p. 51.

14 Whitehead, *Modes of Thought*, p. 26.

15 Aristotle, *Metaphysics*, p. 1041b

16 Ibid., p. 1071b; Maimonides, *Guide of the Perplexed*, trans. M. Friedlander, New York, n.d., p. 178; Aquinas, *Concerning Being and Essence*, trans. George G. Leckie, New York and London: Appleton-Century, 1937, p. 7.

17 W. D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford: Clarendon Press, 1949, pp 284, 660；Aquinas, *Concerning Being and Essence*, p. 44；與註14至註16相關 參見《中庸》第十六章 「子曰 鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞 體物而不可遺。」朱熹很強調《中庸》的重要性。這段話的意思很晦澀，但是我們應該注意到這句話暗示了「體」與能被感官感知到的物之間有著矛盾。「體」在這裏作動詞用，隱晦地等同於「使某物具有某種一般性質的東西」（that which makes a thing what it generally *is*）。

18 Aquinas, *Concerning Being and Essence*, p. 5.

「禮之用，和為貴」一句時，[19] 他將此句中的「用」理解為在「和」（和諧）與「禮」（人際關係秩序的準則）之間建立功能性聯繫。他認為，「禮」是「和」產生過程的外在表現。「和」的存在是「禮」存在的外在檢驗標準（而「禮」的內核是「敬」）；如果「禮」真的存在，那麼便意味著順理成章必然有「和」的行動。[20]

朱熹堅信，內在實質和外在表現之間的關聯性是完全自然而然的。孟子在列舉「大丈夫」的特質時，寫道「居天下之廣居 立天下之正位，行天下之大道」，[21] 朱熹分別用「仁」、「禮」、「義」來概括，並闡發：「論上兩句則『居廣居』是體，『立正位』是用；論下兩句，則『立正位』是體，『行大道』是用。要知能居天下之廣居，自然能立天下之正位，行天下之大道。」[22] 這段話中的「自然」一詞強調了「體」與「用」

67

之間關聯的必然性，在此處也指出「仁」與「禮」、「義」之間環環相扣的關聯，因為某個「用」也可能是「體」，必然有與之對應的另一個「用」。在孟子的原話中，似乎這些品質疊加便成就了「大丈夫」，但是朱熹的「體用」思想明確認為這些品質不是各自獨立並相互疊加，而是相互依存，相互表達，如果少了一個 另一個也就不可理解了。[23] 因此，朱熹說 「愛是情，情則發於用」，也即人本性之「用」；引發

19 《論語 學而第一》。理雅格的英譯為 "In practicing the rules of propriety, a natural ease is to be prized."，見 James Legge, *The Chinese Classics*, Oxford: Clarendon Press, 1895, vol. 1, p. 143。

20 李光地等纂修 《朱子全書》 1714，卷 10，第 37–38 頁。

21 《孟子 滕文公下》；英譯見 Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, p. 265。

22 《朱子全書》 卷 20，第 76b 頁。

23 在另一段朱熹不止一次讚賞過的話中（《孟子 離婁上》），孟子似乎已經從功用的角度來定義本質——以不用「體用」一詞的方式來表達這個關係。這段話為：「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也 智之實 知斯二者弗去是也 禮之實，節文斯二者是也。」（譯註 原作此處引理雅格《孟子》的英譯，從略。）見《朱子全書》，卷 10，第 13b 頁，以及卷 21，第 8 頁。至少根據朱熹的理解，理雅各把「實」譯為「最豐滿的果實」是否賦予了「實」充分的功能性力量，是值得懷疑的；這個字暗示的毋寧是「將其付諸實施」的意思。

「愛」的內在本性即是「仁」。換言之，「愛者，仁之用」，「愛」在朱熹看來就是與特定的「體」(也即「仁」)相關聯的功用之一。[24]

在曾國藩的思想中仍然保留了「體用」純正的新儒學闡述。曾國藩大力提倡使用西方技術成就服務中國，後來「體用」二分法很快被誤用來解釋技術西化的理由；不過，曾國藩仍是中國西化史中較早期的人物，他把「體用」用於其試■融合中國各派哲學的「禮學」，因此將「體用」都留在了精神領域，而非將「用」置於器物領域。正如我們已經論及的，一般認為曾國藩的「禮」普遍存在於「內聖」和「外王」這兩個相互聯繫的世界中，並象徵著二者的統一。內聖和外王，德行和經世 交織在同一根線上，體用不二。[25]

於是，對曾國藩而言，「體用」仍然是正統意義上價值對等的「體用不二」，而非在規範意義上有高下之別的「目的和手段」。相對於受珍視的目的 「用」僅僅是手段，這一想法是張之洞離開新儒學世界的告別信，而曾國藩當年還在那裏戀戀不捨。西方技術是對中國精神價值家園有用的物質防護，是張之洞以更高的「體」的名義所接受的「用」。而朱熹絕不會認可這種說法。

朱熹有一個詞表達有別於目的的工具和手段——這個詞不是「用」而是「器」。在評論《論語 為政第二》裏「子曰 君子不器」[26]一句時，朱熹說，君子有「德」為其體，有「才」為其用。「若偏於德行而

68

24 《朱子全書》，卷10，第13b頁。

25 參見本書第三章。曾國藩與朱熹有驚人的相似 參見《朱子全書》，卷13，第2b–3頁。這段話中 朱熹認為，「外王」等同於「用」的領域，與「內聖」並列，而外部平衡的構建必然與內在平衡的存在息息相關。朱熹把內在的品質「仁」在功能上定義為能夠完美地治理天下。

另見對宋代儒學至關重要的另一部經典《大學》的第一章 「古之欲明明德於天下者，先治其國。」從這句話就開始了那一長串著名的連鎖關係，如果從「體用」的角度來理解這句話似乎最合邏輯：好政府是「明德」(也即「體」)必要的外部展示；而「明德」在「治國」中得到了證明。

26 理雅格英譯，見Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, p. 150。

其用不周」，人便未到君子的境界，只是「器」。[27] 在這一例子中，朱熹認為，在「體用」的範疇看來，並非因為「用」的存在，而是因為「其用不周」，才使某個對象成為「器」　也即手段，或工具。此處的「用」顯然是與張之洞「中體西用」的「用」不同的概念；它不能等同於「工具」　而是工具化必要的解毒劑。

為精神價值尋求物質防護的張之洞，告訴比他更保守的儒生，「體」和「用」彼此相屬。在這個意義上，他聽上去就好像曾經批評「釋氏徒守空寂，有體無用」的朱熹，也即批評他們追求完全抽象。[28] 張之洞也許覺得他從朱熹那裏繼承了單有「體」還不夠的行動主義立場　經學和鐵路都是中國所需要的，但是他似乎暗示「體」和「用」在哪裏找到就在哪裏，可以在中學中找到「體」，在西學中找到「用」，這說明新儒學的邏輯其實並不適合他的觀點。張之洞東找一個「體」，西找一個「用」，拼湊起來，其結果不可能成為朱熹所謂「體中有用，用中有體」的整體。此前的「體用」二分法其實指的是某種自然的內在共生（symbiosis），而非人為的外在疊加，但張之洞則希望借助與這種「體用」二分法類似但並不相同的說法獲得權威，從而將「中體」和「西用」兩個概念聯繫起來。

總之，張之洞儘管並未主動承認，但其實已經以非常重要的方式改變了「體用」二分法的意義。朱熹的重點在形而上學　「體」和「用」，

69

即實質與功能共同定義了某物。但是張之洞的重點在社會學。他關注的不是事物的本質，而是文化的本質，「體」和「用」在其客觀體現上是分離的（在朱熹那裏並不分離），只是在思想中合二為一。人把一些事物（中國的）歸於「體」　一些事物（西方的）則歸於「用」；而在朱熹看來　所有的事物都同時具有「體」和「用」兩面。

27　《朱子全書》　卷11，第26頁。

28　《朱子全書》，卷22，第37–37b頁。這段討論「體用」的話出於朱熹對《孟子　告子上》中「孟子曰　仁　人心也，義，人路也」一句的評論。

就這樣，張之洞用正統的「體用」模式來概括其調和中西以保存正統的努力。這說明傳統主義者也對傳統的消亡有促成作用。事實上，中國人掩蓋在「中體西用」說法下的行動並不能保存正統；正統不得不受到錯誤對待，那樣人們才能一直在假想中相信它依然如故。

作為中國思想中容易想到的常見手法，中國精神加西方器物的方自從張之洞的「中體西用」之後，一直沒有失去吸引力。(有些西方觀察者也仍然在試圖用簡單的文字遊戲糾正中國——例如：「將新的科學文化移植到舊的文學傳統中」。)[29]但是在更為嚴謹、正式的思想中，用「中體西用」來捍衛中國文化這種說法所隱含的自我毀滅 很快就暴露了。有思想家指出，如果有某種「體」與西方實用科學的「用」結合在一起，那也是西方的純科學，是西方的哲學、文學和藝術，而非中國的科學、哲學、文學和藝術。更準確地說，應用科學和工業主義從學術的角度看是「用」，而從一般社會改革的角度看則是「體」。[30]科學和工業主義的催化力量就這樣為人所認識，而這是張之洞引入它們以保衛中國精神遺產時所忽略的；對這一力量的認識本身就是「中體西用」說的破壞性影響之一。

四、拒絕「體用」與拒絕革新：倭仁

那些在19世紀初期和中葉未被西化派官員說服的傳統主義者認識到了「體用」二分法的本質就是掩飾革新的自我欺騙。如果西學被 70
允許在中國暢通無阻，中學絕不會保持安然無恙，不受損害。如果因為中國人自己妄想一種文化可以由兩種相互獨立的不同成分組成，從

29 J. D. Bernal, "A Scientist in China," *The New Statesman and Nation*, vol. 49, no. 1255 (1955), p. 424.

30 馮友蘭 《新事論》，長沙 商務印書館，1940，第50–51頁。

而使西學進入中國，那麼西學就會很快終結這種相互獨立的狀態，並揭示出這種妄想的不切實際——新的「用」也將成為新的「體」。

倭仁(卒於1871年)是19世紀最頑固的反西化者之一。他地位顯赫，不願以接受西方文化為補充的方式(中體西用)來捍衛中國文化；他捍衛中國文化的方式是拒斥作為競爭對手的西方文化，視之為與傳統的「體」不同的另一種「體」。這就是為何我們看到倭仁將西方價值(其他人希望接受其為「用」)的源頭上溯到中國歷史，並認為其實西方價值本有機會成為中國的「體」，卻被中國人拒絕了。

換言之，倭仁認為所有可能的價值選擇都已經在中國歷史中展開且完成，以此否認在特殊意義上「中國的」和一般意義上「正確的」之間有任何衝突，或者說，有任何區別；他堅持中國傳統是好的，應該傳承下去 不僅因為其特殊的「中國性」，而且因為其普遍的正確性。他的觀點與以下理解相吻合：如果接納西方文化的元素，那麼最終中國文化將越來越顯得立足於特殊論(particularistic)，而「中體西用」的合理化說詞，原本被認為能保持中國特性(Chinese identity)不受外來思想的侵染，卻反而使侵染不可避免。

因此，張之洞主張西學和中學的源頭有鮮明區別，而倭仁則主張其源同一。對張之洞而言，西學是外來文化發展的結果，有可能作為「用」被中國人接受；對倭仁而言，「西」學其實是本土發展的結果，是中國人備選的「體」中不足信的一種。張之洞認為可以接受西學作為手段，倭仁卻恐怕它會篡奪中學的地位而成為目的，因此他將西學貶低為在中國歷史過程中已經接受過評判並遭到拒斥的目的。在倭仁看來，西方科學家不可能是孔子的助手——他是被孔子驅逐的墮落天使，二者間的關係不是合作而是鬥爭。

71

因此，倭仁強調中國理念「人心」與西方理念「技術」之間的區別和不相容。他直白地否定任何將二者作為互補的搭檔而拉攏到一起的努力，因為中國人當年早已擁有了技術，並已將其放棄。他說，對中

國學者而言，學習數學和天文是不體面的，即使並非如此，也不應該用外國教師，因為中國人的數學和天文知識一點都不比別人少。[31] 他和觀點相似的文人樂於堅持認為古代中國早已知曉西人不加批判而崇尚的科學的雛形。他們相信，數學和天文從《周髀算經》(據稱是周代人所著)和《春秋》中派生出來。化學源自《尚書》，特別是其中的〈洪範〉篇，以及道家的《淮南子》。物理中包括固體、液體、氣體的那部分內容在《亢倉子》(8世紀道家王士元的作品，儘管偽託為先秦人所撰)中就有概述。礦物學在《尚書》中就有涉及，墨子也曾談及光學和機械學，而傳說中老聃弟子關尹子則解釋過電學。[32]

當然，社會關懷塑造了倭仁的思想立場。當他拒絕從保守中國人對西學的禁令中豁免西方科學，我們聽到的並非是作為抽象邏輯學者的倭仁在說話，而是作為翰林院大學士的倭仁，是最受尊崇的古學大師的代言人，這些大師的聲望和仕途都有賴於西學這個潛在對手的名譽掃地。也許正是因為倭仁對「身後的冷風」* 具有這種社會敏感性，他才會理解「體用」這一合理化說法的缺陷。儒家士紳—文人—官員的社會地位與儒學在思想上的獨尊地位緊密聯繫在一起；無論怎樣用儒家理論去裝飾，只要是威脅儒學思想壟斷的方案，都不可能指望獲得舊官僚的普遍支持。 72

姑且完全不論既得利益的問題，事實上西方「器物」也不能被拆散了服務於中國的儒家「精神」。「體用」模式作為可行的調和主義方針，其思想上的不足之處在舊社會股肱之臣普遍的拒斥中表現得淋漓

31 Knight Biggerstaff, "The T'ung Wen Kuan," *Chinese Social and Political Science Review*, vol. 18, no. 3 (1934), p. 321.

32 任時先 《支那教育史》，第107頁。

* 譯註：此處原文「cold blast at the back」典出艾略特〈荒原〉，原詩為：But at my back in a cold blast I hear/ The rattle of the bones, and chuckle spread from ear to ear. 中譯文採用趙蘿蕤翻譯。

盡致。說倭仁看到了「體用」這一合理化說詞的邏輯錯誤，只是說他看到了其社會危害；文人的獨尊地位與其捍衛的經學一樣，在傳統中都是「**中國的**」，如果表面上捍衛傳統的「體用」模式事實上通過革新危害了文人的地位，那麼這一模式的確是不合邏輯的。

在反對現代技術時　像倭仁這樣的文人（也可以說像1900年的義和團拳民那樣沒文化的窮人）真的與心繫田園鄉村的牛津大學教授或盧德派手工業者有所不同嗎？後兩者也以各自的方式在19世紀的英國表達了對工業革命的強烈不滿。換言之，圍繞「體用」之爭或在「體用」之爭內部，我們是否需要尋找一種對文化對手的一貫敏感，尋找對中國文明自主性的外來威脅的憂思意識？也許，非中國獨有的理由也足以解釋他們對器物革新的反對　那不是文明間的衝突，不過是普遍存在的一類反應或者懷舊情緒呈現在某地的具體例子。如果是那樣的話，「體用」邏輯中的重要前提假設就能成立了　當西方技術作為「用」被引入中國——在事件自然發展過程中，無論西方技術有多麼令我們身邊一直存在的頑固派震驚（新事物總是令他們不安）——這些技術不會有損於中國之「體」的獨一無二。如果歐洲不會

73

因為鐵路的發展而失去其歐洲性　　儘管有某些歐洲人懷念世外桃源（Arcadia）或擔心他們養的豬——那麼中國也不會因為鐵路的發展而失去其中國性，即便同樣有中國人反對，無論是高雅的文人或恐懼的農民。

這種說法當然不乏道理。最初中國人對機器的敵意有些只是前工業時代的人對工業奇觀的合理反應，不必然是對西化威脅的中國反應。對許多行業中機器代替人將引起社會動蕩的恐懼，很多人都會有，並非中國人所特有；有些對鐵路價值的攻擊也出於理性的考慮（比如，針對西化自強者鼓吹鐵路有助於國防，有人提出鐵路也會成

為入侵者的康莊大道），並未使涉及鐵路歷史的情感因素干擾論述。[33]既有的中國文化必將被現代工業重組，但是西方文化也已在近代被同樣的機器影響，且幾乎被改變得面目全非。在這一比較的基礎上，似乎「體用」理論不應該被看作是防禦性的合理化，因為中國人沒必要感到西方文化勝人一籌，即使是隱約有這種感覺。

這一回答令人信服地解釋了為何該問題完全不必提出，但它到底有多少說服力呢？中國是否正屈服於西化的問題，不可能用此方式袪除。它頑固地存在，並確實被提出了。儘管許多對革新的反對意見可以被理解為反現代化，但對革新的辯護一直不僅限於應付泛泛的反對。我們會看到，「體用」模式和後來其他各種調和論都是中國人在與西方對話中的申辯（包括對中國人無須申辯的證明）。

稱之為申辯，並不意味著中國思想家針對西方的自命不凡去證明中國文化的價值時，說了任何不實之詞。原本是真實的東西，不會因為申辯者的堅持己見就減少了真實性。但是，申辯者也不會因為他們所堅信的是真實的，就減少了其辯白的意味；重要的是申辯者的堅決。

74

總之，如前所述，我們可以稱「體用」模式的合理化為謬誤，因為現代技術的「用」無法如其聲稱地那樣保衛中國的「體」，反而只會改變社會，以至於舊的「體」將有一個競爭對手，而非一面護盾；我們可以稱此謬誤為一種合理化，一種對文化借鑒的解釋，它通過賦予表面上無生命的器物以「活的」性質，消解了伴隨文化借鑒而來的受人恩惠的感覺。工業主義會造成社會性後果，但同時也是社會的產物。工業主義的植入必須有適當的社會環境，西方社會已經提供了這樣的環境，而中國卻沒有；在中國，官僚制的結構，及其反科學和反資本主義的思想氛圍，還未像西方封建制度那樣從內部被削弱。因為西方能孕育工業主義，在這個怪獸的巨爪下，西方變革所造成的震

33 全漢昇：〈清末反對西化的言論〉，第143、147–148頁。

動就不像中國的震動那麼劇烈，或者説，因為西方人問了不同的問題（也有一些相同的問題），至少震動被接納了。

倭仁和斯威夫特——我們之前提到的例子——可能都會因為各自的文化而宣稱實驗科學並非高尚的傳統價值。但是，只有倭仁才能指望，將對這種公認價值的最終接受描述為由外部因素促成 以支持他反對科學（也因此他才必須去反對）。而反現代主義的斯威夫特，無論如何貶低這一事實，也基本無法否認正是西方自己最終孕育了令人惱怒的對科學成就的熱情；在歐洲，不論科學家要與什麼觀念鬥爭，他們都必然不會面對帶有排外性質的嚴肅指控，説科學帶著異文化的烙印。然而，倭仁一邊無奈地假意聲稱中國原本就有科學成就，一邊卻能煞有介事地以本土中國文化的名義貶斥對科學成就的熱情。倭仁的對手們，也即那些在某種程度上感受到這種熱情的人，不得不反對他的貶斥，並宣稱中國人也有支持科學實踐的正當立場。科學的外來性問題不可能揮之即去。[34]

75

因此，作為工業化的某種思想偽裝而在中國廣為使用的「體用」模式，暗示了在中國的社會歷史中，尚未具備將工業化接受為一種價值的內在基礎。缺乏這種準備，以及這背後的社會因素 是19世紀中國器物層面「自強」失敗的原因。中國的官員，無論是熱切提倡「體用」模式的西化派還是心存懷疑的保守派，基本都將其在現代化上的努力搞得一片混亂，即使是在最關鍵的軍備領域，正如中國在甲午戰爭的慘敗所證明的那樣。

所以，「體用」模式是個雙重意義上的謬誤。苟延殘喘的中國之「體」抑制了中國去接受據稱能助「體」永垂不朽的「用」；對西方之「用」

34　斯威夫特把笛卡爾視為惡棍。他其實偶爾在「英國人」的立場上反對科學，視之為法國和天主教的一時風尚。但是科學的推進是歐洲人共同的追求，是在一個跨國合作的網絡中進行的，這一點如此明顯，以至於斯威夫特反科學主義的藉口完全不同於倭仁對中國與西方的區分。

」入，儘管引起了社會混亂，未能造就平穩的工業社會新秩序，卻造成了本土社會秩序的終結。這一本土社會秩序正是中國之「體」的根基。[35]然而，並不是思想理論中的謬誤使得社會期望顯得荒謬；相反，是中國的社會狀況要求構建某種理論，並使最初提出的理論必須能許諾一種簡單易行的調和論，而其實這種調和論不可能存在。

五、拒絕「體用」並尋求新的合理化：經學的依據

倭仁拒絕接受中國目的加西方手段的調和論，把所有賭注都押到了傳統上，試圖以此來挽救傳統。他覺得，那些西方人可以自滿地提供給中國人的東西，那些西化派可以盲目地將其作為中國文明的互補物而接受的東西，都早已被中國文明發現有缺陷；而且，事實上，當中國文明已經以直接貶低科學技術來表現其當下精神狀態時，它就不可能指望在接受科學技術後卻不受其影響。

現在，倭仁為現代西方科學製造出中國本土先例的做法，對我們而言更像是其敵對陣營調和論者的策略。在近現代中國思想史中，最老生常談的主題就是在前現代的中國歷史中驕傲地發現現代西方價值。中國思想家已經發現這無疑是承認某些西方價值優越性最簡單的辦法，當他們感到必須承認這一點時，也無須對中國歷史進行反思。比如，孫詒讓（1848–1908），一位拒絕臣服於西方科學說服力的傳統主義者，卻像倭仁一樣相信墨子的思想與物理學的現代概念非常接近。[36]而薛福成也曾興致勃勃地談到，中國在天文、數學及許多發明上都頗有優勢。[37]

76

35 參見本章註12。

36 陳登原：〈西學來華時國人之武斷態度〉，《東方雜誌》，第27卷，第8期（1930年4月），第61頁。

37 Teng and Fairbank, *China's Response to the West*, p. 145.

當採取「體用」模式的革新者轉而在中國尋找西學的先例，他們在兩點上不像倭仁這樣的頑固派（obscurantist）那樣邏輯自洽。首先主張西方科學其實是中國的，以此支持他們的革新，這就暴露了他們的謬誤；他們最基本的論點其實是：科學 雖非中國的卻能被中國人掌控 可以被中國人毫無愧疚地接受 因為它不過是有用的工具。其次，他們在中國歷史中尋找到的先例來源龐雜瑣碎，因而這些例證更有助於頑固派，而非進步改革派。如果這些中國先例散見各處 大多在中國思想的旁門左道中，恰可證明倭仁的觀點 這些東西缺乏價值，而且早就被拋棄了。但是，當西化派被迫在中國歷史中四處搜尋其發現（其中有些顯然是絞盡腦汁才找到的），他們不得不解釋為何找得如此艱難，而對手卻不必為此費心。有人也許會問（19世紀的中國人的確如此問過），如果西方觀念真的因其中國譜系而獲得中國人內心的接受，為何追溯這一譜系會如此艱難？如果說科學確如西化派承認的那樣是有價值的，而古代中國也確如西化派試圖證明的那樣知曉其價值，那就說明了令人難堪卻顯而易見的一點 在中國歷史進程中，中國人的判斷力變得非常糟糕。否則 為何19世紀的中國必須要像這樣重新開始呢？

77

如果以「體用」模式來使西化合理化的人因訴諸先例而削弱了其論述，那麼他們確實無法回答上述問題。他們也有理由不像頑固派那樣敏感地覺得僅僅作為「用」引入的西方方法就有可能會帶來不祥。不過，即使頑固派也許會為在變革的合理化中發現邏輯缺陷而得意洋洋，他們的結論 變革必須停止，而非這種合理化必須改變 並不高明。他們抱殘守缺，正因為他們不能意識到變革不可避免，不能意識到某種合理化是心理上的必需品，不管它是否合邏輯。在1860年代，這一點尚未明朗，那時倭仁之流的頑固派還在不斷攻擊曾國藩這樣的洋務自強派（曾國藩的基本觀點後來由張之洞系統化）。

但是，到了1890年代，在遭受了多年苦澀的教訓後，已經很難否認，在外國（而非中國）啟發下，中國的巨變即將到來。

對時勢有清醒認識的人之一，就是19世紀末的今文經派改革者康有為（1858–1927），他繼承了「體用」派的目標——以體面的方式西化——卻避免了「體用」模式的根本性謬誤。今文經派並不試圖將「體」從「用」中分離（那麼做中國就注定把「中體」消耗在「西用」中），而是試圖將「體」和「用」在「中學」裏聯繫起來。這些改良派不願僅僅將中學作為沒有「用」的「體」並因此而貶低中學；他們想要重新激活中學，使現代西方的價值不是作為中國傳統的互補物，而是其有機組成部分。簡而言之，康有為想要保留西方價值（不同於倭仁），但希望在儒學內部找到西方價值（不同於張之洞）。

今文學派不像頑固派那樣，說中國傳統應該摒棄西方價值，也不像體用派那樣，說中國傳統應該由西方價值來補充；他們認為中國傳統應該擁有西方價值。今文經派改革者說，只要回到真正的儒學——多年前就被可悲地遮蔽的儒學——中國人就會意識到中國傳統的確包含了西方價值。 78



第五章

今文經派與經典的認可[1]

、將新價值注入中國歷史：康有為

儘管康門維新派像頑固派一樣不相信中西合璧的文明可以被清晰
「中體」和「西用」，但他們和主張「體用」模式的西化派官員
：向這樣一種文明邁進。事實上，他們走得更遠。在
19世紀中國持西化態度者的光譜上，今文經派不是處於堅決反西化者和主張「體用」模式的儒家官員中間，而是處於後者與新教傳教士中間。

洋務官員自認為是在他們視為瑰寶的文明上綴補有用的西方觀念。他們認為，中國在擁有固有價值上仍然獨居一尊。然而，傳教士雖然完全準備好了傳播有用觀念，卻並不想接受中國人對西方文化整體的評判。畢竟，宗教性的傳教士不太可能同意，西方不過是物質性的、實用技術是西方歷史唯一值得尊重的產物。如果儒家官員在非

1　在《梁啟超與近代中國思想》一書中，我已經對今文經派改良主張的思想資源、內容和產生的後果作了大致的概述，見Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, pp. 34–51 。

2　在19世紀，新教傳教士要比天主教傳教士在世俗的西式教育領域活躍得多；見Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China*, New York: Macmillan, 1929, p. 478。

物質領域中貶低西方價值，基督教教育者則以對西方價值的推崇來回應。他們堅持認為，不僅是科學，而且西方的政治和倫理價值都必須進入中國，並取而代之。

80 在這兩派中間，就是維新派的立場。他們在戊戌變法中短暫地獲得了政治影響力，為光緒皇帝起草詔書諭旨(但很快慈禧太后就重新掌權了)，在那之前，他們以既非官方又非基督教的方式辦學校、研究學問，儘管從這兩方都曾獲得過一些助益。[3]維新派既不貶低西方精神也不貶低中國精神，而是同時褒揚二者，並試圖同樣相信二者。他們在思想上已經與歷史上傳承下來的中國理想有所偏離，然而他們本身無疑仍是中國人，而且竭盡全力證明，在中國 東西文化的交匯未曾使頭腦和心靈分裂，儘管表面上看來如此。

顯而易見，與開明的「體用」派官員相比，維新派要為更多不滿而辯解。前者仍對中國文明之「體」的價值和優勢有信心，只是比徹底的頑固者少了一點點自滿。主張現代化的老一輩只是感到中國虛弱，而且這種虛弱只不過是相對於邪惡的西方勢力而言。但是，一旦他們將「自強」也作為中國的理想之一 據稱它對中國之「體」無害，所以可以被認為是「中國的」——那麼如果這個「體」抑制了被設計來保護它的改革方案，「體」本身也會招致批評。因此 更年輕的

3 傳教士與改良派的合作眾所周知——比如，威爾士傳教士李提摩太(Timothy Richard)在讀了康有為關於維新改良的奏章後，給他寫信表達對二人觀點如此不約而同的意外之喜，並表示他們的目標似乎是一致的 建議一起商討問題。後來康有為與李提摩太在北京會面，康有為的弟子梁啟超此後不久成了李提摩太的中文秘書。見陳恭祿 《中國近代史》，上海 商務印書館，1935，第439–440頁。

改良派和洋務派在「自強」這一點上達成共識。這個詞至少能上溯至1863年官員的西化建議，即李鴻章建議學習外語的奏章中。這也是改良派最喜歡的一個詞，他們的主要組織稱為「強學會」 1895至1896年在北京和上海活動。李鴻章奏章的這一方面，見舒新城 《近代中國教育思想史》，上海 中華書局，1929，第25–26頁。

——他們對歷史紐帶的斷裂不像其長輩那麼焦慮，但是卻更為
中國19世紀末遭受的一系列外交和軍事災難——得出
自相矛盾的結論：為了保存中國的精神，他們必須不僅改變中
的工具，也要改變其精神。甚至在今文學派變得有影響力之
這一必要性就已經有人模糊地意識到了。早在1878年，中國的
(1818–1891)就觀察到日本留學生更強調學習
，而非科學；他鼓動古板的同僚，指出所謂「用」不僅限於艦船
，洋務自強不僅可以用在基本的器物技術領域，也可以用在中
(被認為是中國精神的一種表現)上。 81

維新派若要調和其傳統主義與對中國生活方式的譴責，唯一辦法就是剝下中國生活方式所包裹的傳統外衣。他們覺得，中國不僅是有些弱，而且還有些錯了。為了避開承認這一點所造成的後果，他們試圖說明，並不是中國文化真正的原則錯了，而是真正的原則此前已被腐蝕、歪曲或壓抑了。如果這些真正的原則被重申，中國就能擁有西方所擁有的，並且仍然保持自我。康有為想把那些被傳教士當作歐洲進步和基督教信仰的價值，變成屬於中國的價值。

中國所有的傳統主義者，不論對西化的觀點如何，都必須同意孔子是中國文化的聖人，儒家是中國文化的精髓。但是，如果可以完全扭轉局面擊敗那些自我欺騙、表面上屬於儒家的藐視西方者，如果可以把當前的中國文化描述為非儒家的，那麼全盤革新，而非單純在器物領域的革新，也許就不會有損中國之「體」，而是會有助於重新發現國之「體」。因此，當康有為提倡中國社會的全盤改變時，他用儒家經典中的三篇重要著作來表達其觀點。在《新學偽經考》中，他懷疑儒家經典(尤其是《左傳》)中某些文本是後人偽作，希望其他更「可利用」的文本(尤其是《公羊傳》，《春秋》三傳中長期被忽視的另兩種傳

吳世昌：《中國文化與現代化問題》，上海：觀察社，1948，第55–56頁。

之一)能取代這些偽作。在《孔子改制考》中，他依據自己修改過的儒家正典(canon)，將孔子理解為那個時代的進步改革者，而非保守分子。在《大同書》中，他將孔子塑造成指向烏托邦式的儒家未來的先知，而擁有現代價值的西方也正在努力往同一個方向進步。康有為在西方樂觀主義的潮流中，為中國歷史制定了路線，稱之為中國本身的潮流。康有為在17世紀「漢學」的基礎上構建其理論　似乎是貶低了正統儒家經典中古文經(其中就包括《左傳》)的可信度，並認為這些古文經是劉歆(卒於公元前23年)偽造的。當他嚴重過度解釋漢初的今文經如《公羊傳》(「公羊派」和「今文經派」常是可以互換的標籤)，相信自己為這些長期被忽視的經典恢復了榮光時，所有重要的西方價值都在中國找到了位置。[5]而科學這個進步的孿生兄弟，則是最受歡迎的價值，它能使戈壁成為中原、能在山巔築城，並消除疾病和勞作的痛苦。[6]在康的理論中，它不再是產自西方的、需要用居高臨下的態度去接受的「用」，而是據稱屬於儒家體系的核心生命力。

82

二、今文經的認可逐漸失效

另一位持折衷立場的空想家是受到康有為觀點啟發的譚嗣同，也是「百日維新」失敗後被處死的「戊戌六君子」之一。譚嗣同試圖調和基督教、佛教華嚴宗和今文經學。如果人類解決社會問題用的是基督教的「愛」——也即中國語境中的「仁」——那麼今文經派最推崇的經典《公羊傳》所描述的「太平世」的願景就會實現，那個世界自由平

5　《大同書》是康有為對其行動綱領最直截了當的表達，在此書中他也直白地援引孔子為其庇護人。對此書內容的概括，見板野長八：〈康有為の大同思想〉，載仁井田陞編　《近代中國研究》，東京：好學社，1948，第16–204頁。

6　實藤惠秀：《新中国の儒教批判》，東京　實業之日本社，1948，第55、59頁。

等，民族與民族之間沒有差異，國與國之間沒有隔離。[7]正如康有為，譚嗣同的普遍主義稍微傾向於中國。在主要著作《仁學》中，他設想憑藉無所不包的佛教，「則地球之教，可合而為一」；憑藉中國古代的「井田之法」，「則地球之政，可合而為一」；漢字是象形字，任何人都可以用任何語音來表述，用漢字「則地球之學，可合而為一」。[8]

在這部作品中，譚嗣同將西方歷史和中國歷史描述成一種驚人的平行關係。他說，在西方，教皇扼殺了基督教，而路德（Martin Luther）復興了基督教。而在中國，孔教被「君主及言君統之偽學」扼殺，也需要一位路德。[9]維新派的作品中經常暗示，在西方歷史中早已有維新者的先例，例如梁啟超就在1901年為康有為寫的小傳中，簡單明瞭地稱康有為　「先生者，孔教之馬丁路德也。」[10]

但是，將康有為比作中國的路德是個有歧義的觀點，最初今文經儒家維新派用這個觀點來應對反對他們的保守派，後來又把它用到自　。一方面，這一說法用比喻的方式佐證了今文經派的關鍵地位；路德聲稱自己只是恢復了福音和教父（Fathers）的純正基督教，而這些已經被自封的基督教代表歪曲了很多年，與此類似，康有為也可以聲稱他破除了幾百年的迷霧，恢復當年孔子的真教義。如果康有為的孔子，即作為進步先知的孔子，是真實可信的，那麼進步的果實——曾經貌似完全屬於西方的果實——也可能從中國傳統的根基中生發出來。

田內高次　《支那教育學史》，東京　富山房，1942，第520頁。
譚嗣同　《仁學》，《譚嗣同全集》，北京：讀書．生活．新知三聯書店，1954，第69頁。（譯註：譚嗣同原文為：「語言文字，萬有不齊，越國即不相通，愚賤尤難遍曉；更若中國之象形字，尤為之梗也。故盡改象形字為諧聲，各用土語，互譯其意，朝授而夕解，彼作而此述，則地球之學，可合而為一。」）
同上註，第55頁。
梁啟超：〈南海康先生傳〉，《飲冰室合集》，文集3，卷6，第67頁。

而另一方面，康有為與路德的類比也以一種完全不同的方式暗示著中國和西方的平等關係。這種説法並不迫使中國人思考西方的成功，千方百計在「真正的」中國歷史中發現西方式成功法則；相反，它使人關注西方的失敗，關注路德之前的黑暗時代，讓人感受到中國（並非不體面地）也是以平行的方式發展著。換言之，人們需要較少強調中國從正確的道路上偏離，更多強調中國向正確的道路前進，而這一前進過程歐洲人曾經也在其黑暗時代被迫痛苦地經歷過。康有為可以是中國的路德，不是作為古代真理的再次發現者，而是作為思想解放的英雄，打破了令人窒息的、愚蠢的正統思想的束縛。[11]

即使當經典的認可失去了效力，中西進步各階段之間的類比仍然可以掩飾中國人犧牲傳統中國價值的事實。如果西方一度也曾像中國一樣處於黑暗中，如果中國需要的只是「宗教改革」和「文藝復興」，那麼就意味著中西有平行的歷史，意味著能把中國從特殊的中國情感和在一般意義上具有感召力的觀念力量之間的強烈衝突中解救出來。因此，它既不必考慮到中國歷史的尊嚴而保持思想上的頑固不化，也不必完全屈服於歐洲，讓中國能帶著自尊進入現代。進步的觀念，既是與傳統儒家理論的決裂，也是解釋這一決裂的方式。

84

社會進步的信條——達成進步的儒家秩序不再與之相關——明確地從今文經派的論述中抽離出來，不過在此之前譚嗣同就過世了。而康有為直到死都沒失去對今文學的確信：社會發展的各階段是孔子指明的各階段，而發展的價值（也即現代的價值）也真的是價值，因為聖人曾經構想了它們。但是，在梁啟超身上，我們看到孔教將會在20世紀淪為廢墟；他接受了康有為和路德類比的第二層意思，並

11 關於將路德與思想自由等同起來的説法，見梁啟超：〈論學術之勢力左右世界〉，《飲冰室合集》，文集3，卷6，第111頁，及其他文章。梁啟超以這種角度來寫路德，是在他放棄今文經派援引儒家經典來為改革辯護的做法之後。

強調中國需要並能夠用不傷體面的方式獲得的，不是對純正孔教的堅持，而是與其決裂。[12]

在今文經學家的基本原則中，歷史進化是從孔子所謂的「據亂世」向「太平世」或「大同」發展的普遍進程。孔子似乎已經許可了中國聽從新的觀念。但是新觀念太多，而且對穩定的儒家社會的顛覆性太明，以至於對現代人而言，聲稱獲得孔子的批准很快就淪為了荒唐事。

因此，經典的認可似乎只在很短時間裏否認了現代中國遭受著本國與世界之間的衝突。但是它為中國尋求可能成功的模式指明了一個新方向。由於儒家既不能排除也不能吸收西方觀念，「體用」模式或今文經學都不能真正拯救中國之「體」，那麼中國思想家必須不再覺得與西方的平等地位是押在這上面的賭注。一種新的捍衛中國的可能方式，一種新的對革新的認可，能夠從今文經學的教義中被搶救出來。如果「進化」像今文經學所宣揚的那樣是整個世界遵循的規律，那麼古代的「體」理所當然就能被取而代之。如果人們已經厭倦了比較歐洲和中國的價值，那麼他們就會轉而比較他們的歷史，於是就會看到中國生活和歐洲生活之間有一種形態學上的類比關係。中國和歐洲似乎會以相似的順序演進，過去的黑暗階段之後都會是通往光明未來的後續階段，思想正統對二者的束縛最終都會被思想自由所取代。

85

12　20世紀最初十年，梁啟超繼今文經學之後　提出了破壞傳統的觀點　對後者的描述和分析見Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, pp. 99–101。

第六章

保守與革命：近代古文經派對維新今文經派的反擊

一、古文經派的攻擊：保守的一面

正如其名所示，今文經派在中國思想選擇的領域裏並非持折衷的 86 立場。儘管這些維新派比曾國藩更多地意識到西方的入侵，但他們沒有像曾國藩那樣應對，不僅沒有使某個古代中國的思想衝突終結，反而讓衝突復甦了。漢代學界最終已接受了所謂古文經，將其作為真正由孔子所訂的文本，而與之競爭的今文經則在公元3世紀走向沒落。清初的漢學在很大程度上逆轉了這一判斷，康有為在他們那代人裏重新激活了這一爭端。

然而，康有為的好鬥與曾國藩息事寧人的折衷主義並非不相容。曾國藩將西方看作所有中國學派共同的對手，意圖將西方與中國的區別理解為器物與精神的區別。但康有為已經不能指望中西隔絕 他更希望看到不同文明和平相處，西方與中國分享共同的價值。若與外國和平相處，那麼國內的鬥爭反而就有可能了。而為了營造與外國和平相處的表象，國內的鬥爭就是必須的。正統的古文經學派永遠不可能 87 顯得是在維護西方價值。

於是，包容西方價值的需要促使維新派復興今文經學。因為維新派的學問並不是「為學術而學術」，所以古文經派保守分子純學術的批

評對他們不起作用。經典的認可逐漸失效，中國的造反者不再堅持孔子的宗師身分，但造成這些改變的並非古文經學者。因為，此時爭議的問題已經不是在漢代今古文經之爭時的問題了。社會事實，而非考據，才是近代古文經學派最具殺傷力的敵手。

這些清末今文經學者面臨的嚴肅問題是，他們的學說是否真的與西方經驗相容。他們利用今文經學，不是以只想知道聖人到底說過什麼的單純經學家身分，毋寧說是以西化者的身分行動，如果這些西化者同時還要保持經學家的身分，那麼今文經學的學說必須是真的。西方價值贏得了更年輕一輩人的頭腦，他們越是覺得難以把他們的新知識填塞進康有為的經學中去，就越不在乎孔子，無論是通過古文經表現出的孔子，還是通過今文經表現出的孔子。

因此，當保守的古文經派傳統主義者在經典文本層面攻擊維新派，他們發起的是一場不相關的戰役。「不相關」並不意味著沒道理。在與經典文本相關的問題上，今文經學肯定會因為某些判斷，如孔子撰寫「六經」、劉歆偽造《左傳》，遭到嚴重的批評指責。[1]但是康有為的錯誤要比其他人對他的修正更為重要，對未來的中國歷史而言，對康的批評指責其實無關緊要。古文經派批評者並未回答今文經派提出的真正問題　問題不在於「孔子說了什麼？」，而在於「怎樣才能使我們自己相信，我們所接受的來自其他權威的觀點其實是孔子早已說過的？」

88

所以，儘管今文經學和古文經學之間的界線像之前一樣分明，針對經典文本的爭論還是有種不實在的味道。今文經學在西方入侵中國之前和之後是兩回事。而與之針鋒相對的古文經派的觀點　也許可以用來反駁17世紀漢學領域中今文經派學者的觀點，如今卻是遲來的答案，回答的是一個無人理會的問題。儒家經典絕不是問題之所在。

1　Ch'i Ssu-ho, "Professor Hung on the Ch'un-ch'iu," *Yenching Journal of Social Studies*, vol. 1, no. 1 (1938), pp. 49–71, esp. pp. 55–56.

梁啟超就證明了這一點。1902年，在他主張維新改良的文章裏，他突然不再敦促其讀者關注儒家經典。[2]而古文經派陣營中的敏銳者也注意到這一點。葉德輝(1864–1927)輕描淡寫地繞過孔子說了什麼的問題　相當準確地把握住康有為的意■，儘管康有為自己一直都沒意識到。葉德輝指出　「康有為隱以改復原教之路得自命，欲刪定六經而先作《偽經考》，欲攪亂朝政而又作《改制考》。」[3]

二、古文經派的攻擊：革命的一面

今文經派在政治行動上是維新派，但從未主張推翻清朝，而且他們指責中國人歪曲了真正的中國傳統。但是清末其他持不同政見者則是革命派。對他們而言，篡奪漢人權力的滿人，在文化和政治兩方面，都是理所當然的攻擊對象。如果不得不承認當代西方在思想和政治上都遠超中國，那麼受指責的應該是滿人，而不是漢人(Chinese)。[4]

■此，反滿的革命民族主義者無須指控孔門「異端」要為中國之病負責，他們有充分理由認為康有為的診斷是反革命的。在〈駁孔教議〉一文中，章炳麟(1869–1936)這位激烈反滿的革命者，熟練地為古文經辯護，反對今文經學派的考據辨偽。[5]

2　見梁啟超　《清代學術概論》，《飲冰室合集》，專集9，卷34，第63頁。在這本書中　他表示從30歲後不再討論「偽經」了。

3　魏應麒　《中國史學史》，上海　商務印書館，1941，第243頁。

4　比如　孫中山被革命派推舉為中華民■臨時大總統後，於1912年1月5日在南京發表宣言稱　「　·裁制民權，抗違公意。我中華民國之智識上、道德上、生計上種種之進步，坐是遲緩不前。識者謂非實行革命，不足以蕩滌舊污　振作新機。」(譯註：該講演原文為英文，由伍廷芳奉孫中山命用英文通告各國，中文譯文引自〈對外宣言書〉，《孫中山全集》，卷2，北京　中華書局　1982　第8頁。) 見Benoy Kumar Sarkar, *The Sociology of Races, Cultures and Human Progress*, Calcutta: Chuckervertty, Chatterjee & Co., 1939, pp. 177–178。

5　Chan Wing-tsit, *Religious Trends in M‹ dern China*, New York: Columbia University Press, 1953, p. 9；郭湛波　《近五十年中國思想史》，北平　人文書店，1936　第64–65頁。

然而，儘管古文經學作為否定維新改良派的象徵，在革命者圈子裏顯得並無不妥，古文經學者中的絕大部分卻都是堅定的保守派，他們對正統古文經典的忠誠是對現狀的支持；而且章炳麟的立場還有其特殊之處。他確實忠於其古文經學觀點，他本人就是文化保守主義者，提倡古文風格，尊崇舊日科舉考試的傳統典籍。[6]他是上海發行的月刊《國粹學報》(1905–1911)的主要撰稿人之一，這份月刊在「歐風美雨」(也即西方觀念的風暴)中捍衛中國文化遺產，並猛烈抨擊揚西抑中的「無識陋儒」。[7]他並不是從其革命的政治觀點中派生出對經學的保守觀點。相反，他似乎是從其拯救「國粹」的想法中得出了革命的政治觀。在這一點上，他與大部分傳統主義同伴分道揚鑣了。

他比其他傳統主義者更清楚地看到，中國的局面必然會發生改變；他明白，如果傳統主義不想成為一種單純的、在思想上站不住腳的懷舊閒愁，就必須提出一種合理的理論，使中國的過去有可能經此巨變影響後不顯得名譽掃地。但是他錯誤地認為「排滿」在20世紀是有用的理論。這貌似能保護傳統中國文化的聲譽，但是後來卻成了終結傳統中國文化的推手。

因為反滿革命運動的最終目標——君主制，既是屬於傳統中國的，也是屬於儒家的。的確，今文經派攻擊已成為儒家正典的文本，在文化上具有顛覆性，為文化轉型開闢了道路；當經典能被質疑，那麼任何東西都能被質疑。但是，以譴責皇權的方式來斥責今文經派為異端學說，並使經典免受質疑，並不是在支持傳統。當帝制能被質疑，那麼任何東西都能被質疑。這個幾乎是歷史最久遠的統治制度若崩潰了，誰還能對其他統治制度抱有信心呢？

6　Henri Van Boven, *Histoire de la littérature chinoise moderne*, Peiping: The Chihli Press, 1946, p. 11.

7　Roswell S. Britton, *The Chinese Periodical Press, 1800–1912*, Shanghai: Kelly & Walsh, 1933, p. 122；戈公振　《中國報學史》，上海　商務印書館，1927，第140頁。

> 我大伯時常喝醉，而且對革命充滿怒火。……他會盯著親戚看，諷刺地說：「勞駕，我們有革命了。誰是家裏的老大，又有啥區別？我兄弟結婚，跟我又有啥關係？」[8]

90

、經與史

在之前的分析中，章炳麟是否真的使「經」免於被質疑？他當然認為自己做到了這一點 因為他重新確認了古文經的真實可靠，並宣稱對漢代學者劉歆充滿敬意，是康有為和他的今文經派信徒誣衊劉歆偽造了經典。[9]章炳麟忠實地堅信，古文經是歷史，不是虛構，而歷史不是隱晦神秘的預言——這是其競爭對手今文經派對經典的解讀。今文經派選擇用來作為核心文本以取代《左傳》的《公羊傳》，其特點在於對《春秋》作哲學的解釋，與任何歷史事件都沒有明顯聯繫，而《左傳》則採取了歷史敘述的形式。[10]

廖平(1852–1932)認為六經皆微言大義 而非真實的歷史。[11]他是最後一位，也許也是最異想天開的今文經學家了。這些今文經學家尊孔子為有遠見卓識的先知，而非一絲不苟的傳統主義者。廖平認為六經與歷史的差距非常大，以至於在他眼裏《春秋》表面上像魯國的編年史，其實是對現代世界的想像 鄭國代表中國，秦國代表英國，魯國代

8 S. Tretiakov, ed., *A Chinese Testament: The Autobiography of Tan Shih-hua*, New York: Simon and Schuster, 1934, p. 83.

9 本田成之著，江俠庵譯 《經學史論》，上海 商務印書館，1934，第365頁。

10 關於這一點 見Ch'i, "Professor Hung on the Ch'un-ch'iu," pp. 50–51。

11 Derk Bodde, "Harmony and Conflict in Chinese Philosophy," *Studies in Chinese Thought*, ed. Arthur J. Wright, Chicago: Chicago University Press, 1953, p. 34

表日本，魯哀公代表明治天皇。[12]但是，章炳麟反駁道 「六經皆史。」[13]他強烈反對(正如自東漢以來正統學者一貫所為)今文經派援引漢代讖緯，並將其視為解開六經中所謂天啟式預言的鑰匙。[14]今文經派聲稱，孔子「作」(而非「述」 也即搜集整理)六經，甚至包括《春秋》。章炳麟對這一觀點嗤之以鼻，並表示《春秋》這部經學家一直都認為歸於孔子的經典，並非由他從頭撰寫，而是基於魯國史官左丘明的記錄。[15]

91　章炳麟說「六經皆史」。他在很多方面都是傳統主義者，在遣詞造句時也不例外 這句話並不是他發明的。然而，不管他自己有多不情願，當他重複章學誠(1738–1801)這句話時，[16]使它成為儒學消亡史的一部分。在傳統中國思想中，經與史有一種被精心安排好的微妙關係，而某人之前對經與史的觀點，後來就算被人一字不差地重複，也會在不同的現代語境中具有不同的涵義。

研究歷史曾經是最典型的儒家智識活動。「中國於各種學問中，唯史學最發達。史學在世界各國中，唯中國最發達。」　梁啟超此話

12　小島祐馬 〈六変せる廖平の学説〉，《支那學》，第2卷，第9號(1922年5月)，第714頁。

13　章炳麟 《國故論衡》，卷2，第73b頁 載氏著《章氏叢書》，浙江圖書館，1917 1919。

14　吳景賢 〈章太炎之民族主義史學〉，《東方雜誌》，第44卷，第4期(1948年4月)，第40頁。

15　章炳麟 《國故論衡》，卷2，第67b頁。

16　這是章學誠《文史通義》的第一句話。同樣的意思在章學誠其他論學文章和私人書信中也多有提及和論述。見David S. Nivison, "The Literary and Historical Thought of Chang Hsüeh-ch'eng (1738–1801): A Study of His Life and Writing, with Translation of Six Essays from the 'Wen-shih t'ung-i'," unpublished Ph.D. thesis (1953), Harvard University, pp. 67, 114, 127–130, 190；(譯註 此論文後以*The Life and Thought of Chang Hsüeh-ch'eng*為題出版〔CA: Stanford University Press, 1966〕，有中譯本〔倪德衛著，楊立華譯 《章學誠的生平及其思想》，南京 江蘇人民出版社，2007〕。) David S. Nivison, "The Problem of 'Knowledge' and 'Action' in Chinese Thought since Wang Yang-ming," *Studies in Chinese Thought*, p. 127。

帶點修辭誇張的隨意性，強調了中國文化中歷史思考的絕對重要性。[17]

，中國的歷史思考通常關注的不是過程，而是永恒，關注歷史如何表現了儒家道德宇宙的恒定理念。著名詩人、畫家、政治家蘇軾的父親蘇洵（1009–1066），對此表達得非常清楚。他提出問題：經與史不同在何處？然後自己答道 「經以道、法勝，史以事、詞勝；經不得，無以證其褒貶，史不得經，無以酌其輕重；經非一代之實錄，史萬世之常法，體不相沿，而用實相資焉。」[18]

從這段話可見，歷史是特殊、暫時、具體事件的記錄，從中提煉出普遍、永恒、抽象的道德。儒家正典包含了使人有可能如此解讀歷史的抽象原則。蘇洵的〈史論〉一文以探究歷史本質的角度立論，他顯然必須將「史」和「經」視為相互關聯，但並非完全一致：並非所有的史都是經。但是，如果經的本質是他討論的起點，如後來章學誠在討論經史關係時那樣，蘇洵也許會發現「六經皆史」是能接受的說法。他和章學誠一樣，都將「經」視為永恒的原則，它通過行動（也即歷史）來展現，而非用「空言」表達。「史」的觀念對「經」的觀念是必不可的；「經」的觀念作為批判性判斷的古代源頭——因而免於受其評判——對儒家智識生活則是必不可少的。在20世紀之前，將「經」稱為「史」並不被理解為是對「經」的限制，而是對其作哲學的描述。

92

在西方來臨前，中國語境中的「史」在人們的理解中沒有任何歧義；它是絕對智慧的表現形式，尚未成為包裹相對主義的外衣。因此，當18世紀章學誠強調「經」具有歷史的性質，並非將「經」貶低為「只具有歷史意義」（用現代相對主義術語來表達），而是想要闡明表達永恒真理的方式。他說，「道」不能從其「人倫日用」中脫離出來，孔子也不能用空言來表達「先王之道」，而只能通過先王的歷史和文獻

17　梁啟超：《中國歷史研究法》《飲冰室合集》，專集16，卷73，第9頁。
18　蘇洵 〈史論上〉，《嘉祐集》，《四部備要》，上海　中華書局，卷8，第1b頁。

來說明。[19]「經」是由史料撰成，但是「經」本身不單純是某個時代的史料；他們是適用於各個時代的文本。[20]

當年對「經」之永恒意義的確信在中國思想界尚未受任何挑戰（無論對「經」的解釋有多少爭議），那時候討論「經」與「史」的問題不會引發對「經」的正典性的質疑。章學誠對此深信不疑；龔自珍（1792–1841）也對此深信不疑，儘管他被今文經派觀點吸引，因而攻擊章學誠「六經皆史」的說法。[21]但是，當康有為接過今文經派觀點，並在其上加載西方價值　　這些西方價值隨後從儒家載體中滑脫，公開贏得自己的信眾——「六經皆史」這個昔日今文派的反對觀點，不僅無力恢復人們對經典的忠心，還加劇了今文經派觀點已經造成的破壞。因為　一旦人們開始習慣於聆聽外國聲音，不再用任何儒家標準去判斷其資格，那麼「經」等同於「史」的說法就帶著某種不祥的歧義。如果在現時代「經」不是最高仲裁者，那麼它在各個時代都不是；於是，說「六經皆史」將無補於「經」的永恒性，因為其永恒性成了一種謬誤。相反，這種說法會使「經」固定在其成文的時代，僅僅在那個時代；讀經成了閱讀在變化過程中某一段歷史的文獻，而非在古代確立且內在於歷史事件的（immanent in events）終極真理，這種以「經」為終極真理的理解也因此使「史」的觀念失去了「過程」的涵義。

93

章炳麟在晚年苦悶地承認，「經」已經從持續不變的指引淪為歷史資料，不再能用來掌控任何時代的人了；「經」不得不受到人們的深究細查，這些人只允許「經」存在於歷史上某個時期。他說，儘管近代今文經學已經在民國時期奄奄一息，但它是一個仍不斷加劇的敗壞過

19 Nivison, "The Literary and Historical Thought of Chang Hsüeh-ch'eng," p. 130.

20 Ibid., p. 202. 胡適認為章學誠視六經為「史料」　將其理解為超越其時代的現代批評者，此處Nivison指出這一看法是錯的。

21 周予同　《經今古文學》，上海　商務印書館，1926，第32頁。

程的致命根源。古代記載的真實性已受到了質疑，經典中的人物如堯舜禹都被認為是儒家學者捏造的，中國人正在忘記他們的根。[22]

因此，章炳麟認為，最大的異端是今文經學家及其必然的繼承者，也即思想解放的非儒家，他們否認「經」的內容是歷史真實；而他仍然宣稱「六經皆史」，是此信念孤獨的捍衛者。他這麼想，就把自己與現代經學崩潰之間的關係撇得太清楚了些。顧頡剛（1893–〔1980〕）在1920年代還是個青年學者，就成了異端的楷模，他致力於證明「經」在很大程度上都是由論辯者編造出來，為的是表達他們自己的宗教和政治觀點，而非如實表述中國古代的真實歷史；[23]顧頡剛承認受益於章炳麟。當然，他也承認受益於康有為。[24]因此，章炳麟原本要擊敗康有為，卻被迫與其為伍。他們的經學理論肯定已經被賦予了一種新的解釋。

94

章炳麟和康有為分別是古文經學和今文經學健將，他們在一片舊戰場上團團轉，而且都輸了這場戰爭。他們的正面主張變得無人問津；後儒家時代的學者從他們那裏發現的都是負面價值。顧頡剛受康有為啟發，看到在經學正典中頗有種編造神話的意味，其中客觀的歷史精神都是想像出來的。然而，與康有為和今文經學不同，顧頡剛不打算通過批評「偽經」來發現具有超越時代重要性的「真經」。康有為的今文經派前輩龔自珍主張「讀經主通大義」，並認為「傳記不當稱

22　吳景賢：〈章太炎之民族主義史學〉，第40–41頁。

23　Tjan Tjoe Som, *Po Hu T'ung: The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*, Leiden: E. J. Brill, 1949, vol. 1, p. 119.

24　Gu Jiegang, *The Autobiography of a Chinese Historian: Being the Preface to a Symposium on Ancient Chinese History (Ku Shih Pien)*, trans. Arthur W. Hummel, Leiden: E. J. Brill, 1931, esp. pp. 40–47.

經」；[25]顧頡剛能欣賞這種指出偽造經典的敏銳眼光，但不接受其中的暗示，也即在此之下有一層無法化約的超越歷史的真理。[26]這就是章炳麟思想對顧頡剛非正統的超然態度的貢獻所在。顧頡剛認為，康有為是對的，因為他指出了被奉為「經」的大多是可疑的歷史，而章炳麟也是對的，因為他暗示「經」的確是某種歷史，而非具有牢固宗教性的預言，它是提供古代中國真實信息的豐富素材來源，只是有時很難駕馭。古文經派贏得了一頂枯萎的桂冠——六經皆史——但是（從另一個角度看）「經」也就不再是經典了。

25　齊思和：〈魏源與晚清學風〉，《燕京學報》，第39期（1950年12月），第222頁。（譯註：此處列文森對中文原文「傳記不當稱經」有誤讀，他在原書中對「傳記」的英文翻譯是「虛構的故事」，但其實這裏的「傳記」指的是對「經」的權威解釋，後來也具有了與「經」同樣的地位，「傳」指《公羊傳》、《穀梁傳》、《左傳》等，「記」指《禮記》等。參見齊思和文中所引龔自珍〈六經正名〉一文。本章註26中，他把「傳記」譯為「故事」〔tale〕也是類似的誤解。）

26　顧頡剛對極受推崇的辨偽考據學家崔述（1740–1816）最終仍持一些保留意見。崔述曾經在揭露偽經方面做了出色的工作，尤其是他發現在古人著作中以年代順序層累式地製造傳說。然而，顧頡剛也表示，崔述分辨偽經只是為了確立真正記錄古代聖賢的正統材料。他只批評戰國以後的文本捏造了戰國之前的事實，並沒有檢查戰國以前文本（也即「六經」本身）的真實性。「他只是儒者辨古史，不是史家的辨古史」，而且「經書」和「傳記」的區別也只是成文時代的先後。見魏應麒：《中國史學史》，第244頁。

第七章

民族主義在擺脱過去中扮演的角色

一、對滿人的攻擊

20世紀初，當民族主義在中國學生中所向披靡，滿人不可避免地感受到仇恨的狂潮。他們在兩個方面都是非常明顯的目標——他們是漢人權力的篡奪者，也是在民族國家衰落的淒涼歲月裏的中國統治者。但是反滿情緒只是民族主義的後果，只是一種宣示，而非原因或核心。

中國民族主義的使命及核心，是在思想上疏離傳統中國文化。[1] 民族主義作為一個在中國場景中含義豐富的概念，其意義不僅是正面的，也是負面的；在接受民族國家作為中國人忠誠的正當對象時，民族主義也摒棄了歷史上的另一個選項，即對「中國人生活方式」的「文化主義」式的尊崇，而這種忠誠曾經高於其他一切。理論上，民族主義者能自由做任何思想選擇，無論以中國文化的標準看有多離經叛道，只要對國家民族有用就行。中國文明已經落後太多，必須採納歐洲文明——1894年，民族主義者孫中山以其創辦的第一個政治團體「興中會」之名，給位高權重的李鴻章上書，這就是其中的主要內容。[2]

當然這也並非其終極原因。我這裏説的是邏輯上的先後，而非社會意義上的因果關係。

藤原定：《近代中國思想》，第136頁。

96 20世紀之前，滿人幾乎已經免疫於以文化主義為理由的攻擊　因為他們早就成了中國人生活方式的捍衛者。17世紀時，他們也許還像是對中國的文化威脅(儘管事實上，在1644年征服明朝之前，其漢文化教育〔Chinese education〕就已經相當發達了)。不過多年之後，西方文化才是唯一有危險的備選項。滿洲文化留存下來的特殊之處大多是有意構建的，專使其文化保持足夠的活力和獨特性，以享受特權，而在更重要的事上遵從中國文化則有助於此；[3]只要滿人反對西方，漢人文化主義者就還能團結在清政府周圍。漢人的先輩曾高舉「扶明滅清」的旗幟，而1900年的「拳民」則排外且持文化主義立場，他們高喊的是「扶清滅洋」。[4]

滿人的事業與傳統的事業就這樣合二為一了。但是，有一類中國傳統主義者，不像義和拳民那樣自信滿滿，他們是像章炳麟那樣的失敗主義者，選擇相信清朝已經扼殺了漢人的天賦。這是他們絕望之中抓住的稻草，讓他們不至於滑向不帶感情的反傳統或空洞的傳統主義。於是，作為尊重中國文化的某種姿態，他們自稱「民族主義者」，還重印了17世紀那些久已過時的針對滿人的文化主義式攻擊，作為所謂宣揚民族主義的大眾讀物。[5]

3　滿人統治一開始，曾經有上諭警告滿人王公貴族不要採納漢人的服飾和語言，否則就會失去滿人的身分認同，其王朝就要覆滅；見Schuyler Cammann, *China's Dragon Robes*, New York: Ronald Press, 1952, p. 20。

4　市古宙三：〈義和拳の性格〉，載仁井田陞編：《近代中國研究》，第252頁。關於義和拳民身帶標語「扶清滅洋」的照片，見翦伯贊等編：《義和團》(一)，上海：上海人民出版社，1953，照片頁。

5　例如，章炳麟編了反滿學者王夫之(1619–1692)的文集。王夫之確實激烈地譴責滿人，但其譴責更偏重文化而非政治，是排斥蠻夷而非單純反對滿人本身。注意從其《春秋家説》(1646)中摘錄內容的調子，它(以寓言的方式)暗示了滿人不是單純的外族，而是相對於中國的文明開化而言冥頑不化的異類：「中國於夷狄弗言戰。……殄之不為不仁，欺之不為不信，斥其土奪其資不為不義。……殄之以全吾民之謂仁。欺以誠，行其所必惡之謂信。斥其土則以文教移其俗，奪其資而以寬吾民之力之謂義。」見王夫之：《船山遺書》，上海　太平洋書店，1933，冊29，卷3，第16b–17頁。

章炳麟批評康有為援引《史記》中的一段話來説明漢人與古代匈奴（可以引申為「北人」，也即滿人）有著共同的祖先。章炳麟既不接受滿人和匈奴同源，也不接受匈奴和漢人同源。他不同意康有為提出的「清」和「楚」之間的類比關係，也即明代的滿人相當於春秋時期的楚人——據説在血統上與中國人接近，但仍然在文化上處於野蠻狀態——他們分別在清代和漢代完全漢化了。康有為本希望在此處得一分，因為漢朝的開國皇帝是楚人，而漢朝是中國第一個偉大的王朝，後代所有中國人都以其為名，自稱「漢人」。但是，一方面，章炳麟不可能認同漢代的皇帝和清代的皇帝都與其統治的中國人有著同樣的關係；另一方面，即使漢和清之間的類比真的能成立，他也不願意接受漢朝皇帝是真正中國精神的真心實意的庇護者（*bona fide* patrons）。他試圖對早期儒學作種族主義的解讀，並聲稱（與其今文經派對手完全一樣，只是提出另一個主張）中國已經在漢代失去了對《春秋》的真實理解，那時，種族意義上排他的民族觀念從儒學中被過濾出去，像後來的滿人之類的外來者被允許沐浴在儒家普世性（Confucian universality）的陽光下，而這普世性是被誤解的。[6]

97

然而，無論對錯，在整個中國的王朝歷史中，真的對中國有影響的那個版本的孔子，是將文化意義上的夷狄（barbarism）與種族意義上的夷狄（barbarians）區別開的孔子；前者不可救藥地要被排斥，後者則有可能被挽救，因為人是可以教育的。章炳麟對滿人的清朝所作的種族主義式攻擊，不是對中國過去的辯護，而是對它的背棄；按照傳統以文化來判斷中國性，而非顛覆性地用民族為標準，滿人早就成功地將清朝變成了一個中國的王朝。

這段話中，王夫之專門區別了「中國」內部各個國家（因此是文明國家）之間的衝突與這些國家和夷狄之間衝突的不同。因此，衝突是要以仁信義的規則還是無情的方式來實施，是文化的考量，而非政治的考量。

6　小野川秀美：〈章炳麟の民族思想（中）〉，《東洋史研究》，第14卷，第3號（1955年10月），第46頁；吳景賢：〈章太炎之民族主義史學〉，第39頁。

嚴格意義上的民族主義者，如梁啟超（他從1902年開始就主張需要「新民」），反對簡單反滿這種膚淺的民族主義，因為後者似乎主張（或者他們的結論傾向於鼓勵這一信念）舊的民眾已經足夠好了　只要滿人的魔爪從漢人的脖子上拿開就行。因此，儘管梁啟超認為只要民族主義傳播開，滿人統治必然衰亡，但是他拒絕接受自己的反滿結論，因為「主流的」(official)、共和派的排滿者似乎拒絕了他提出的要以「新民」為前提。不過，1912年建立的中華民國這個新國家卻屬於「新民」的歷史。章炳麟是破壞傳統的，而梁啟超則是革命的，儘管他們本意都非如此。

二、競爭忠誠：文化主義與民族主義

98

20世紀初，當民族主義開始在中國知識圈興起時，它代表了一種大膽的嘗試，試圖掃清那些經常用來為中國傳統辯護的陳詞濫調。在思想上與傳統疏離而在情感上與傳統相連的兩難境地依然存在。但是民族主義者以某種為中國傳統正名的方式，擺脫了終結此困境的努力。他仍然希望建立中國與西方在文化上的平等地位，但是他實現此目標的獨創之道在於，否認文化是比較中西的恰當單位。

比較中西的恰當單位是民族國家(nation)。當今文經派從儒家思想出發的努力減弱，並為調和論者提供了中西「平行歷史」的意象，中華民族就成為民族主義者的首要考量。進步的觀念和思想的自由是其擁有的新東西，但是這些東西本身對指引他作出思想選擇並無用處。在解構中國傳統之前，他一定會問：「去向何處的進步，有關什麼的思想？」變革的終極目的應該是什麼呢？

他一定會回答，變革的終極目的是強國。如果民族國家，而非文化，是個人應該最先考慮的因素，那麼放棄傳統價值（如果傳統價值顯得無法捍衛）就是值得額手稱慶的責任，而非令人痛苦的感傷。進

化的法則——如今已經不是儒家的，而是社會達爾文主義的——將民族國家抬升為生存鬥爭的最高單位，並聲稱過去必須死亡，且不應該被緬懷哀悼。[7] 中國人逐漸接受中華民族的存在和權威，對中國文化起到了尼采式的「重估一切價值」(transvaluation of values) 的效應。

我們已經看到，中國人早在17世紀就批評了當時處於主流地位的形而上學，但是他們的批評在哲學意義上並不是革命性的。他們也批評了當時的社會狀態，不過作為社會批判者，他們完全是儒家式的：人們背離了中國文明的固有理想。他們的中國是「天下」，其中傳統價值具有權威。然而，在20世紀初，反儒家的批評者批判中國當時的狀況，認為災難的源頭並非摒棄了那些固有理想，而是因為充滿奴性地盲目尊崇固有理想，因為它們僵硬死板；他們的中國是一個「國」(nation)，在其中傳統價值被責難為專制 (tyranny)。

99

文明的命運轉變這一複雜而內容豐富的歷史，可以用「天下」與「國」兩個概念之間關係的變化具體而微地表現出來。「天下」和「國」在中國政治思想中是一組由來已久的相對概念。而當中國歷史的繼承者越來越對其價值產生懷疑時，這兩個概念仍然保持對應關係。

「天下」指的是「(中國的) 帝國」——換言之，即「世界」；作為「天下」的中國**就是**世界。而「國」是一個局部的政治單位，在先秦時代是「天下」的一部分，而在現代世界指的是民族國家。但是「天下」和「國」的意義並不能在這些簡單的、意義獨自成立 (self-sufficient) 的英語對應詞中真正表現出來；無論是在先秦還是在現代，其中一個詞的定義都與另一個詞相關，都意味著與另一個詞的比較。在先秦，正是與作為權力體系的「國」相對，才定義了作為價值體系的「天下」。但是，

---

7 在早期中國民族主義中記錄的社會達爾文主義言論，參見《梁啟超與近代中國思想》，第115–121頁，以及小野川秀美：〈清末の思想と進化論〉，《東方學報》，第21期 (1952年3月)，第1–36頁。

對價值的宣稱是具有絕對性的，如果其正當性受到質疑，對這種宣稱的尊崇就成了奴性的表現，而非文明的表現。「天下」是先決概念、支配性概念，定義了「國」的概念，而正是與之對比，「國」才在後世被定義為某種非傳統的自由探索的領域。正如中國雖然持續存在，但一直在發生變化，「天下」與「國」之間的聯繫也一直存在，其內涵卻有所變化，對二者的尊崇程度也都分別有變。

促成這些變化的東西本身是不變的　中國人需要一個不受任何失敗削弱的中國。17世紀，滿人征服了中國的政治力量，因而作為「天下」的中國，也即完美無缺的抽象意義上的文明，才是受到被征服者頌揚的中國。然而，後來中國仍處於舊的被征服狀態，卻又開始面對新的征服。對許多中國人而言，19、20世紀之交，中國似乎正在失去其「天下」的頭銜，失去其作為一種文化的尊嚴。他們急於放棄中國擁有價值的無望宣言，通過改變文化的價值來加強政治力量，從作為「天下」的中國的失敗中，把握住作為「國」的中國的勝利。

100

以下是我對傳統中國歷史中具有顛覆性的概念「國」所作的簡要補充。

1. 傳統

純粹利己主義的無目的力量受到文明的約束，因為每個文明都有其價值，有其要服務的終極目標。在傳統中國文明中，君主，也即「天子」，也有要服務的終極目標，有一個在他之上的理想。反滿學者黃宗羲在其《明夷待訪錄》(1662) 中就提醒了君主這一理想是什麼：

> 有生之初，人各自私也，人各自利也；天下 (the empire) 有公利而莫或興之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利為利，而使天下受其利，不以一己之害為害，而使天下釋其害
>
> 後之為人君者不然，以為天下利害之權皆出於我，我以天下之利盡歸於己，以天下之害盡歸於人，亦無不可；使天下之人不

自私，不敢自利，以我之大私為天下之大公。始而慚焉，久而安焉，視天下為莫大產業，傳之子孫，受享無窮

古者以天下為主，君為客，凡君之所畢世而經營者，為天下也。今也以君為主，天下為客　凡天下之無地而得安寧者，為君。是以其未得之也，屠毒天下之肝腦，離散天下之子女，以博我一人之產業，曾不慘然，曰：「我固為子孫創業也。」

101

其既得之也，敲剝天下之骨髓，離散天下之子女，以奉我一人之淫樂，視為當然，曰：「此我產業之花息也。」然則為天下之大害者　君而已矣。向使無君，人各得其自私也，人各得其自利也。嗚呼　豈設君之道固如是乎！[8]

如果不是在儒家中國，幾乎不可能有這樣的說法；而黃宗羲用如此激烈的言詞，將道德律令施加於「天下」(帝國)的統治者，也即中國世界的統治者。因為「天下」治亂的標準在於其民眾是幸福還是疾，而非其統治者一脈的興亡。[9]

顧炎武也同意這些觀點，並在1670年發表了類似的說法。不過他用更哲學的方式來表達。在《日知錄》中　他寫道　道德不僅是「天下」的理想君主的品格，也是「天下」本身的獨特標識　即天下的必要

「天下」與「國」形成對比。後者不僅意味著土地和人民，也意味著要用武力去保衛。但是「天下」是文明社會的概念；它的涵義遠遠超越了僅僅由事實權力所掌控的某個政治單位。顧炎武說　「有天下」意味著「欲厚民之生，正民之德」。[10]

8　黃宗羲　〈原君〉，《明夷待訪錄》　載顧湘輯　《小石山房叢書》，1874，冊5，第1b–2b頁。這段話的部分英譯見Teng and Fairbank, *China's Response to the West*, p. 18。

9　黃宗羲　《明夷待訪錄》，第4頁。

10　顧炎武　《日知錄》(上)，卷1　第13頁。(譯註　引文見「上九弗損益之」條。)

102

> 有亡國，有亡天下，亡國與亡天下奚辨？曰：易姓改號，謂之亡國，仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下。[11]

文化與道德，也即那時的整個價值世界，都屬於「天下」。如果人們與「國」利害相關，那不過是政治上的利害關係——「保國者，其君、其臣，肉食者謀之」。但是有教養的人之所以為人，基於其內在的人性，必須忠於「天下」——「保天下者，匹夫之賤與有責焉耳矣。」[12]效忠於文明，而非效忠於國，才是對人的道德要求。

這才是正確的古典中國教義。顧炎武說：「『不仁者而得天下，未之有也』，此百世可知也。」[13]這句話是孟子最先說的，而且在這句之前孟子還說：「不仁而得國者有之。」[14]這句話多少像是審慎的忠告，對有野心取「天下」的貪婪國君提出的警告，提醒他們依靠暴政只能到此為止，不過它與其說是在表述政治學真理，更可能是在表達人生的終極目的。其中隱藏的意蘊讓後人深思：人是服從於權力，還是服從於準則？如果選擇了前者，他們是生活在「國」之中的普通一員；如果選擇了後者，那麼他們就是以中國方式生活在其「天下」的中國人，而「天下」就是整個世界。

當顧炎武寫到前面引的那句話時，他自然而然地重複孟子的話，甚至都未提到出處，這說明他透徹地理解這一點，而下面這段他自己的話，也顯示了他的理解：「君子得位，欲行其道；小人得位，欲濟其私。欲行其道者，心存於天下國家。欲濟私者，心存於傷人害物。」[15]

---

11 同上註，卷13，第41頁。（譯註：引文見「正始」條。）

12 同上註，卷13，第42頁。（譯註　引文見「正始」條。）

13 同上註，卷7，第27頁。（譯註：引文見「子張問十世」條。）

14 《孟子 · 告子下》，英文譯文見Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, p. 483。中文原文為：「孟子曰：『不仁而得國者有之矣。不仁而得天下，未之有也。』」

15 顧炎武：《日知錄》（上），卷12，第9頁。（譯註：引文見「言利之臣」條。此處列文森對顧炎武的話有誤讀。這句中「天下」、「國」、「家」是並列的三個名詞，而不是他此處的英譯和後面解讀的那樣，將「天下」理解為使動用法，而「國家」是其賓語。）

103

這段所説的「天下國家」，也即使「國家」成為「天下」，是將一個政治的單元，加上價值，造就成一個文明——或者説，使國家有了，正如顧炎武這位儒者希望的那樣。他知道「天下」和中國是一體的，並在理想中使其成為中國的「天下」。

政治上的中國是「中國」——中央之國。但「在什麼的中央？」一個經典問題。傳統的答案是「天下」的中央，而「天下」是一個有準則的世界，在理想中是由中國人來支撐，是四方蠻夷嚮往的世界——無論它是像先秦時代那樣地域有限，還是像顧炎武的時代那圍廣大、邊際模糊。顧炎武寫道：「古之天子常居冀州，後人因之遂以冀州為中國之號。」接著他引古人的話説明冀州處於「天下」的中央。[16]那時作為「天下」的世界是包括所有「國」的整個中國，如今在更大的世界裏它卻只是作為國家之一的「中國」。在理想中，「天下」，也即擁有整個世界的廣義中國依然存在，只要「中國」的人們配得上「中央」的位置，為此他們須成為文明理想的忠實僕從，而非其毫不在意的主人。在其「國」之中的中國人是處於蠻夷中的蠻夷，除非他們受到理想之道（也即中國之道）的約束，並為他人垂範。然後世界才可能成為「天下」，而非僅僅是諸「國」的集合。

黃宗羲和顧炎武能告訴皇帝應該幹什麼，能描述中國的天下（Chinese empire）應該什麼樣。這一理想是固定的，儒家內部的改良即使走得再遠也要託稱符合此信條。然而，19世紀強行將外面的「國」帶進中國，一些中國人的思想開始發生變化。也許中國的天下*應該是某種不同於傳統準則所規定的東西。也許新的評判標準有更高效力，即以西方的成功和中國的需要為評判標準。對「天下」的想像難

16　同上註，卷2，第41頁。（譯註：引文見「惟彼陶唐有此冀方」條。）
譯註　此處和本段第一句，列文森不再使用拼音的「天下」，而直接用英文詞「the Chinese empire」，直譯為「中國的帝國」，但根據上下文，譯為「中國的天下」似更為妥當。

道不應該逐漸消逝，從而使中國有可能從其日益消逝的傳統文化中倖存下來嗎？

2. 轉化

104

在很大程度上，近現代中國思想史是使「天下」成為「國家」的過程。「天下」的觀念的確曾經與某種「道」相符，也即儒家之道，而儒家是主要的本土中國傳統；當因為種種原因現代中國人為了中國而轉向西方之道時，尊崇民族國家更甚於文化，尊崇「國」更甚於「天下」，就是他們的策略之一。他們認為，若文化的改變於國有利，則文化就應該被改變。這一評判標準在思想上和情感上都有助益。用這一策略，人們既能夠感到與傳統一刀兩斷是正當的，又能夠在緬懷傳統的衰亡時受到撫慰。

例如，梁啟超在20世紀初就曾敦促中國自新，成為一個新的民族國家，不再守舊　不再僅僅效忠於其文化。梁指出，儒者曾將文化作為他們的獨佔品，受他們的影響，中國人也曾將中國誤認為「天下」，也即世界本身，在這個世界上沒有其他高等文化存在，而不是將中■想成一個還有許多需要學習的民族國家。於是民族主義，也即愛國主義，此前就被扼殺了。[17] 總之，中國必須不再自詡為整個世界，而要認清自己不過是世界的一分子。除非中國選擇從神壇上走下來，放棄自以為是「天下」的認知，作為一國立於諸國之林，否則它就會被摧毀。作為一國，就沒有強加於其上的準則。一個特定的文明必須遵奉某些價值，否則就不再是那個文明了；但是國的選擇是自由的，只要這種選擇能有助於生存。民族主義侵入了中國的舞台，而文化主義無望地讓了路。

17　梁啟超《新民說》，《飲冰室合集》，專集3，卷4，第20頁。

因此，如果「天下」意味著恒定的準則，一種在傳統上被接受的文明理想，正如從孟子到顧炎武乃至之後的儒者曾認為的那樣，那麼自由的選擇和實用性的評判，也即對「天下」之意味的全盤否定，開始與始終相對於「天下」的「國」聯繫在一起。那就是舊秩序如何改變的過程　在新內容外面裹上舊外衣，用歷史悠久的「天下」與「國」的二分法掩蓋這一選擇的嶄新之處。以「國」的名義，「天下」受到挑戰，中國傳統受到挑戰；但是這場爭戰的邏輯完全是傳統中國的邏輯。昔日的儒者和近代的折衷論者都深信同一點——文化與「天下」同在，而在「國」中文化將發生改變。

三、傳統與民族主義的重新融合

105

當民族主義作為對文化主義的否定在中國發展起來，文化主義本身也發生了變化；如今文化主義反過來把中國的民族主義作為需要否的新對象。中國的文化主義從前將自己定義為與外來的野蠻不同的選擇。但是現在，隨著民族主義的興起，智性上的考量使中國的「野蠻」成為真正的替代選項，這時某種有意的過度誇張似乎取代了原本為傳統代言的胸有成竹。徐桐(1819–1900)說「寧可亡國，不可變法」。辜鴻銘(1857–1928)和徐桐一樣，認為義和拳民在文化上的排外主義幾乎完美，足以彌補其政治上的無可救藥；他斷言纏足應該是神聖的，是中國精神的重要組成部分。[18]我們可以感受到他們的蓄意

18　蔡尚思《中國傳統思想總批判》，上海　棠棣出版社，1949，第13–14頁。參見Emile Durkheim, *Sociology and Philosophy*, London: Cohen & West Limited, 1953, p. 59 「社會·　·歸根結底是由各類通過個體來實現的觀念、信仰和情感構成的。這些觀念中最重要的就是道德理想，是社會最根本的存在理由(*raison d'être*)。一個人愛他的社會就是愛這個理想，他愛這個理想愛到這種程度　寧願看到這個社會作為物質實體消失，也不想摒棄這個社會所象徵的理想。」

挑釁、故作驚人語，感受到他們在毫不妥協地堅持原則，儘管原則已經過時。

這些人相信民族主義與文化主義涇渭分明，相信民族主義的興起多少與中國文明的解體有關，在這一點上他們相當正確。但是實際情況還有複雜之處。

我們已經談到，民族主義使人有自由去摒棄文化忠誠，而文化忠誠是文化主義的全部和實質。因此，民族主義成為，或者說表現為，某種不帶感情的反傳統立場的根基；擺脱束縛的一代現代中國人不再感到與先前的中國價值有特殊的血脈聯繫，他們可以遵從其認為是一般準則的價值，這些準則將他們引向西方的榜樣。傳統文化不再需要受到保護。其價值已被消解。當民族主義繼文化主義而起，有權決定選擇的是現實必要性，而非傳統中的先例。

然而，如果我們檢視民族主義在中國表述中的實際內容，我們會看到，這樣的說法太抽象了。[19]在「教」(doctrine)與「民」(people)之間，「體」(essence)與「國」(nation)之間，並沒有被無情地強制造成絕對的斷裂。相反，也有民族主義者堅持對舊事物的忠誠。他們將忠貞付予在歷史中積澱而成的中國傳統。他們絕不會承認對中國傳統毫不在意的人可能成為中國的民族主義者。例如，嚴復就反對那些譴責傳統家庭對中國社會有壞影響的民族主義觀點，並不認為忠於家和忠於國是非此即彼的競爭關係。在1914年，嚴復明確表示，愛國源於家庭主義(familism)，後者的基本原則是「孝」，而孝既

106

19　但並不是無意義的，只是因為它不能用於實際的個別例子。參見Ernst Cassirer, "Einstein's Theory of Relativity Considered from the Epistemological Standpoint," supplement to *Substance and Function*, Chicago: Chicago University Press, 1923, p. 419「哲學家　　被再次引向這一事實　沒有那些根本性的、理念意義上的決心，具體之事不僅不能被想到，也不能被理解。」

是儒家推崇的基本美德之一，也是舊價值在民族精神中擁有永久位置的見證。[20]

於是，傳統主義在民族主義中也有了一席之地。但是，在這個例子中，中國的民族主義和中國的文化主義之間的準確區分何在？當對過去的忠誠如此明顯地成為民族主義的特徵之一，民族主義是否能真的有助於擺脱過去？以下這段話來自1934年刊印的一份國民黨宣傳手冊（同一年祭孔儀式重新恢復），它在多大程度上與張之洞的文化主義相抵牾呢？

> 一個國家必須永遠保持對其自身歷史和文化的忠誠，以獨立於世。對自身有信心、並有勇氣進步的民族，不應貶低其舊文明，否則就會像無源之水，無本之木。我們希望吸收西方文明的新知，也應該立足於孔子之道。整個民族都必須學習孔子的教義，遵從孔子的思想。[21]

這段話貌似重複了文化主義的「中體西用」説，實際上卻顯示了民族主義弘揚傳統之道與文化主義弘揚傳統之道之間的不同。張之洞是個絕對主義者（absolutist），而非相對主義者，相信孔子也是西方知識的基礎。他在中國的「體」中看到價值，絕對的價值。在他所承繼的生

20　中山久四郎〈現代支那の孔子教問題について〉，《東亞論叢》，第2輯，東京　文求堂，1940，第4頁。

21　Henri Bernard-Maitre, *Sagesse chinoise et philosophie chrétienne*, Paris: Cathasia, 1935, p. 260.（譯註　原書未指明引文出處　此處依據英文譯出。引文可能出自邵元沖1934年〈孔子之人格與時代精神〉演講記錄　「蓋一切民族能獨立生息於大地者，必有其民族之歷史與文化，由此而增其民族之自信力與其奮鬥之勇氣，由是而發揚光大其固有之文化，則其民族之進展將無限。蓋任何民族雖不能不力追時代之文化，以求適乎時，然時代之文化必以歷史之文化為基礎，時代之精神亦必以歷史之精神為基礎。不然，則若無源之水，無根之木，決不能為基本之發展也。故此後中國之時代文化無論若何力追上游，要不能不以集往古歷史文化之大成之孔子學説為新文化之基礎。」載《中央時事週報》，第3卷，第34期〔1934年9月1日〕。）

活方式中（或者說他特意用警戒線圈出來「體」那部分，「用」那部分則
107 讓給了西方），他發現吸引力不僅來自親切感，還來自確信。這不僅是「他的」，而且還是正確的。這種生活方式的正確性使他堅守的忠貞具有正當性。張之洞就像所有真正的文化主義者，並不認為「體用」模式只需要在細節上略作必要的變通（*mutatis mutandis*）就具有普適性；並不是任何民族國家的「體」都值得保存，甚至或許要用外國的「用」來保護。對張之洞而言，中國的學問不止因為傳統至上才值得保存。

因此，張之洞對儒學（也即「中體」的核心）有種哲學上的忠誠。但是民族主義者則有種浪漫主義的忠誠，它並不是出於對儒學本身的信仰，而是堅信有必要公開宣示信仰。前文摘引的國民黨宣傳，在表面上看起來與文化主義極其相似，賦予它所提到的文化以絕對價值，但實際上是文化相對主義的宣言；文化相對主義是浪漫主義的信條之一，而後者不同意理性主義者以抽象價值為思想選擇唯一標準。它堅信（正如一位作家所述）可能有不同的正確性，不必然指向或派生於唯一的優越典範。[22]

我們必須注意到在國民黨這則宣傳話語中的匿名性。誰應該保持對自身歷史和自身文化的忠誠？「一個國家」——也就是說每個民族國家。正如一個與國民黨關係緊密的民族主義文學團體於1930年所宣稱的，一件藝術作品必須強調「發揮它所屬的民族精神和意識」。[23]

22 M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*, New York: Oxford University Press, 1953, p. 219. 芮瑪麗將蔣介石的民族主義式儒家解釋為對民族主義的反傳統，以及對傳統儒家具有的理性和普遍性的浪漫主義式偏離，見Mary Wright C., "From Revolution to Restoration: the Transformation of Kuomintang Ideology," *Far Eastern Quarterly*, vol. 14, no. 4 (1955), pp. 515–532, esp. pp. 520–521, 525。

23 Van Boven, *Histoire de la littérature chinoise moderne*, p. 147.（譯註：此處提到的文學團體是成立於1930年的「前鋒社」，此處提到文章為〈「民族主義文藝運動」宣言〉，發表於《前鋒月刊》，第1卷，第1期〔1930〕，第266–277頁。）

中國必須忠於自身的文化，正如其他民族國家也必須忠於各自的文化。

這一相對主義的基調，對身處「天下」享受歲月靜好的中國人而言相當陌生，卻在梁啟超1915年所作的帶有民族主義色彩的文章中表露無餘。梁寫道，對一個國家而言，斬斷與過去的聯繫是一場災難。它必須守住「國性」，而國性則體現在語言、文字、思想、宗教、風俗、禮文和法律上。若國性不守，則國也隨之滅亡。梁提到，朝鮮和安南就是這樣亡國的。因為太多的中國元素進入他們的文化，其國性僅止於未完全發展的狀態。因此，他們就淪入被奴役的命運。[24]

108

很容易能觀察到這種對傳統主義的訴求與之前基於文化主義的訴求之間的差別。在過去，中華文明的假設是如果安南和朝鮮採納了多少中華文明，就開化到多大程度。傳統主義當年並非是對中國傳統的盲目信任，它不是一種律令（「我們必須」），而是一個公理（「有理性的人怎麼可能有其他想法？」）。然而，對於現代民族主義者而言，傳統主義不再必然是其字面意思，具有公理性的涵義*，而是具有某種告誡的意味：如果要達到某個目的，它就必須存在。傳統主義不再是目的本身，不再是不證自明的。

傳統主義的目的就是民族主義。它必須存在於民族主義之中——被剝奪了對價值的所有權——以使民族主義得以存在。對民族主義至關重要的共同體意識有賴於人們承認一個共同的過去。而且，如果一個人要使共同的過去凝聚成他和同胞之間的紐帶，那麼這一共同的過去必須受到褒獎。否則又何必在意它呢？

24　梁啟超：〈《大中華》發刊詞〉，《飲冰室合集》，文集12，卷33，第83–84頁。

*　譯註：「rraditionalism」（傳統主義）的字面意思為「傳統至上論」，以傳統為判斷標準。

傳統主義不得不在中國的民族主義中被「加工」，而非本身就能施展自然的魅力，這一事實提醒我們為何民族主義風靡一時。原因在於傳統已經失去了其自然的魅力；中國的思想者無論多不情願，都已經失去了對傳統具有永恒價值的信仰。民族主義在情感上證明了脫離傳統的正當性，而思想上的信念早已有力地證明了這一點。

因此，中國的民族主義始於一個悖論，它有著日益明顯的內在張力。民族主義者保護傳統，使其可能成為民族主義者，並能夠攻擊傳統。而需要保護而非感召信徒的傳統，則越來越容易受到攻擊。在近現代中國，人們尋找著某種信條，能將特殊和一般的需求匯合進同一條思想脈絡，從而使不可替代的與不容置辯的那些東西遠離激烈的反駁，然而，簡單的民族主義無法提供最後的安棲之所，因為試圖保存衰亡中的儒家權威的民族主義，既攻擊儒家，又繼承了儒家，它本身都還在動蕩不安之中。

第八章

強調一般正確性(上):對傳統的捍衛

一 「擇東西之精華而取之」

中國民族主義的出現對中國思想者提出兩個要求 而這兩點卻很 109
難調和。他要對中國的過去有著特別的同情,同時又要以公正而具批判性的誠實去審視它。下決心結合中國和西方的精華,似乎是滿足這一複合視角要求的最適合方式。對汲取兩個文明資源的意願,是真心實意的,而不是像主張「中體西用」的文化主義西化派那樣有所保留,總要勉強地補充一句 西方的精華不過爾爾。

這一模式似乎調動了民族主義在破壞傳統上的潛力。表面上,價值本身應該是思想者的唯一考量。用「精華」這一文化意義上價值中立的詞來描述思想者追求的目標,即可清楚地看到這一點。傳統作為影響判斷的因素,其重要性似乎完全被否定了,因為從傳統的立場上來看 任何被西方「精華」取代的中國遺產,都與保留下來的那部分同樣值得稱道。

儘管民族主義被設計來否定過去,過去卻仍在中國的民族主義中保留了重要性;類似地,過去也侵入了「擇東西之精華」這一方案,使所謂「精華」模棱兩可。顯然有必要具體說明價值源於何處,■此普遍與特殊之間的持續衝突心照不宣地受到承認 雖然在表面上被否 110

認。人們當然要只根據普遍理性來做選擇；但是這一模式始終暗示，我們這位客觀的思想者無疑將發現東方和西方同樣都是價值的來源，並將從二者中選取。

現在，如果價值判斷要嚴格按照簡單、公正的「擇其精華」的方式進行，那麼堅信西方和中國都將啟發美好新文化就變得無關緊要，因為現代人認可的傳統中國價值，將是那些符合他自己標準的價值，即使他完全不知道傳統也會認可。因此，中國人在讚美中西合璧價值之美時，他的唯一動機是某種渴望，完全在價值世界以外的渴望，也即見到中國與西方完全平等。對價值本身、對普遍接受之物的所謂忠誠，掩蓋了其中對特殊的、歷史的根源的關懷。

二、以蔡元培為例

20世紀最初20年，著名教育家蔡元培（1868–1940）是博採中西價值的有力提倡者。他的基本立場是真理沒有國界。真理屬於掌握真理的人，而掌握真理的人可能是中國人，也應該是中國人，儘管有些真理也許是歐洲人發現的。普遍性價值更有理由（*a fortiori*）屬於中國人，如果中國人只是「擇其精華」，他們就是在堅持自己的信念。

因此，蔡元培只是在尋求理解真理，他基於對抽象正確性的唯一忠誠，樂意勉強接受某種表面上複合的文化。而翻譯了許多西方哲學著作的保守翻譯家嚴復，則僅止於認為古之聖人如果活到現代社會，既不會摒棄西方的學問和文化，也不會摒棄中國「格物」、「致知」的理想。[1]但是，在對中西調和論的呼籲中，蔡元培則認為真理絕對是其本身的保證人。不必用「聖人」來證明真理可以脫離中國；真理自

111

1　蕭公權，《中國政治思想史》（下），上海：商務印書館，1946，第424頁。

然有其自由，蔡元培1918年向中國聽眾介紹約翰　杜威時，毫無顧忌地稱其為「比孔子更偉大的思想家」。

所以，當蔡元培強調法國大革命的信條——自由、平等、博——的重要性時，尤其值得注意的是他將「自由」與古代原則中的「義」相聯繫，「平等」與「恕」相聯繫，「博愛」與「仁」相聯繫；他從孔子和孟子那裏選取了精要拼在一起說明「自由」，用孔子、子貢和《大說明「平等」，用孔子、孟子、宋代新儒家、張載，以及《尚書》中各種各樣古代賢王賢相的話來說明「博愛」。[3]他的哲學不同於今文經學派，不需要他為證明文化借鑒的正當性而從四書五經中尋找依據。他只是追求「擇東西之精華而取之」——不過抱著將東方作為西方真正平等同伴的願望。

我們也可以看到在他主張「世界觀教育」背後的願望，蔡元培竭力主張這種能表達人類精華的足夠廣博的教育。[4]他表示，儘管政治有邊界，但學術作為相互聯繫的網絡，則是公共的；它沒有思想邊界。[5]他暗示，生活於某種特定文化中實在太有局限性了。他指出這一點，既批評了中國人的民族優越感，又批評了中國人的自我貶低。如果中國應該將其價值匯入一個共有的價值庫，西方也應如此，因為西方的價值也是有局限性的。秉持這一精神，他提出了「世界公民」

2　T. K. Chuan, "Philosophy Chronicle," *T'ien Hsia Monthly*, vol. 4, no. 3 (1936), p. 291.（譯註　杜威於1919年4月才到中國，此處時間恐有誤。1919年10月20日蔡元培在杜威60歲生日晚餐會上的演說，將其與孔子相比　因為孔子也是同一日生日。但在這次演說中　蔡元培僅對杜威和孔子的學說進行了異同的比較，並認為杜威「對於社會上必更有多大的貢獻」　卻未表示杜威是「比孔子更偉大的思想家」。見高平叔編　《蔡元培全集》，卷3，北京：中華書局，1984，第349–351頁。）

蔡尚思　《蔡元培學術思想傳記》，上海　棠棣出版社，1951，第267–268頁。

Robert K. Sakai, "Ts'ai Yüan-p'ei as a Synthesizer of Western and Chinese Thought," *Papers on China* (mimeo.), vol. 3 (1949), Harvard University, p. 180

5　蔡尚思　《蔡元培學術思想傳記》，第104頁。

的願景，這樣的人既有權利又有義務，用孟子和墨子的利他主義去緩和尼采（Friedrich Nietzsche）的利己主義。[6]要取其中道，擇東西文化之精華，並將其合二為一。[7]

這是傳統中國人對「和」的呼籲，還是觀察到傳統面臨危機的人在求助？我認為是後者。蔡元培對普遍性的熱情，希望西方和中國都犧牲其個體特徵的渴望，不過是為了安慰文化失敗主義。如果一般正確性就夠了，就不需要通過思想選擇來反思任何人的歷史，文化也沒有輸贏可言。中國可以有選擇地從過去的資源庫和西方的資源庫中擇取，既不會僵化地模仿自身的做法，也不至於令人沮喪地模仿西方的做法。

112

但是，蔡元培呼籲由美好的理性來主宰的前提是有謬誤的。他大度地願意犧牲西方已經扼殺的力量——傳統中國文化容納（contain）中國人思想的力量。中國的西方化正在成為事實；歐洲的「漢化」卻毫無可能。蔡元培已經宣稱，中西文化應該交匯，但是他設想的是在兩個文化中間交匯。西方也必須有犧牲。西方人應當承認中國事物的價值，不僅是用他們的鑒賞能力來承認其價值，如收藏宋代風景畫的西方收藏者那樣，而且要用他們的創造能力，就像到巴黎學馬蒂斯（Henri Matisse）繪畫的中國人那樣。然而，只有現代人覺得相當大一部分中國遺產在普遍意義上值得稱道時，西方才有義務犧牲。一般現代人可以接受的價值必須在特殊的中國過去中找到。擇善從之，擺脫狹隘的個別歷史，只是一種幻覺。

因此，蔡元培將現代描述為融合中西文化的時代，並表示中國自然地採用西方的「長處」，接著他呼籲在當代中國繪畫中採用「西方」

6 Sakai, "Ts'ai Yüan-p'ei as a Synthesizer of Western and Chinese Thought," pp. 182–183.

7 Tai Chin-hsieo, "The Life and Work of Ts'ai Yüan-p'ei," unpublished Ph.D. thesis (1952), Harvard University, p. 42.

視角，同時提出明顯用來與之平衡的說法，也即（他設想的）中國對早期西方藝術的啟發（「彼西方美術家能採用我之長，我人獨不採用西人之長乎？」），[8]將二者聯繫在一起。這一簡單的觀點中有兩點有趣之處——其一，在價值的天秤上，他在尋求能平衡現代西方的砝碼的中國砝碼；其二，他追尋的方向轉向西方的古代，而非現代。

蔡元培的理論——「東西之精華」——只是表面上忠於一般正確性，但其內核也許是失敗主義者的忠誠，相信歷史上的中國價值仍有一部分正確性；它是某種咒語，民族主義者用它來消解傳統中國文明正在逐漸沒落的感覺，絕非用它來指導如何修正傳統中國文明。在「東西之精華」論的助力下，傳統敗落再也無法掩飾的那一日加速來臨了，因為強迫人去欣賞傳統，甚至強迫人產生懷舊之情，會使人逐漸生疑，懷疑傳統是否能憑自身的資質吸引人。由於中國人對舊價值的再次肯定變得完全是刻意為之，滿是人為的跡象，他們被迫作出其他調整來適應現代世界，或者被說服更相信這些調整。

113

這裏的麻煩當然不是在傳統中國文化中沒有任何東西值得敬仰。沒有比這更荒唐的暗示了。我們說文化的現代轉型，不是要否定其過去偉大成就的榮光，也不是要否認在其歷史中能發現永恒真理。這只是意味著，新一代發現雖然可以尊敬先例，但不能由先例來主宰行動，而在這新的情況下，由於傳統主義者變得更有自覺，他們對昔日價值的稱頌就顯得更不可信。簡單來說，一名欣賞傳統中國成就的歐洲人仍然是個歐洲人，只是具備能欣賞世界各國文化的大都會品味，而非蔡元培期待的那種調和的中國—歐洲人；而欣賞西方成就的中國人也許在接受了世界主義與調和論以後，就轉而信奉了西方。這是不同的基調。當圖盧茲—羅特列克（Henri de Toulouse-Lautrec）或高更（Paul Gauguin）畫一幅東方風格的畫，這幅畫是對另一種風格的模

8　蔡尚思，《蔡元培學術思想傳記》，第133–134頁。

仿，是用外地方言講述的故事。但是當趙無極（1920–〔2013〕）用保羅．克利（Paul Klee）風格繪畫時，則是真心信奉的象徵，是用外國語言講述的故事。[9]西方人和中國人都沒有使用蔡元培寄予極大希望來推崇的世界語。

正如「體用」方案的中西文化調和論，純粹以價值為重的方案「擇東西之精華」也有著情感上的持續感召力，時間不能使其衰減，習以為常也不能使其失去魅力。中國思想家越是被迫在某種西方思想氛圍中思考，越是堅持某種自由的幻覺——價值判斷中暗含的自由——從而在某些方面補償現實中的被強迫之感。在一個其實已經失去平衡的世界裏，平衡感也許只能由表達意願來恢復，通過自由構建在道德上令人滿意的東西方對稱來實現。於是，馮友蘭（1895–〔1990〕）提出將（歐洲的）理性主義和（中國的）神秘主義熔於一爐，就可能從這兩種特殊的、歷史的哲學中鑄就某種具有普遍性的哲學，使二者能相互取長補短。[10]

114

那麼，作為中國哲學家的馮友蘭說的以上這番話，重點在何處呢？他首先是作為哲學家，在神秘主義和理性主義之間尋求和平共處？或者他更大程度上是作為中國人，對日益嚴重的文化滲透相當敏感，在中國和西方之間尋求和平共處？對像馮友蘭這樣有著卓越哲學成就的人而言，如此極端簡化的中西哲學比較，一定在文化上十分重

9　關於趙無極，見 "La peinture chinoise contemporaine," catalogue of an exhibition at the Musée Cernuschi, Paris, 1946；Neste Jacometti, "Zao Wou-ki," *Art Documents*, vol. 7 (1951), p. 3；Henri Michaux, *Lecture par Henri Michaux de huit lithographies de Zao Wou-ki*, Paris: Édition Euros et R. J. Godet, 1951。

10　Feng Yu-lan, "Chinese Philosophy and Its Possible Contribution to a Universal Philosophy," *East and West*, vol. 1, no. 4 (1951), p. 215.

要。這仍是蔡元培的心態，通過使歷史中國融入普世價值的中立氛圍中，努力鞏固處於四面楚歌中的它。

在當時另一名寫得比蔡元培和馮友蘭更露骨的作者筆下，我們可以看到這一心態最具張力和矛盾的狀況。在孫中山的「三民主義」中，智慧的精髓——包括政治、經濟和文化的，古代和現代的，中國和外國的——不僅都受中國欣賞，而且都出自中國，單單出自中國。[11] 因此，博採中西之長的普遍性綜合（universal synthesis）為獨特的中國（an individual China）增加聲譽，而獨特的中國表面上已經在那樣的普遍性中迷失了自己。

三、「物質」與「精神」：「體用」模式的合理化走向窮途末路

對許多中國人而言，第一次世界大戰推遲了，或者說阻止了人們認識到那種基於價值評判的折衷論，無論多審慎、多有才智，都不過是文字遊戲（verbalism），而不能真正扭轉西方文化的大潮。在價值層面上，西方受到了致命的考驗；在無論何種價值選擇委員會制定的綜合觀念裏，中國佔大份額的機會看來都大大增加了，以至於可能通過或許有效的譴責來解決西方侵略的問題，而當時西方侵略實際上仍然是棘手的問題，因為歷史並不只是由價值選擇委員會創造的。西方文化也許暴露了經常受譴責的最陰暗的一面，但中國傳統也仍然不可能逃脫在西方影響下的轉型。

115

無論如何，中國傳統主義者還是為西方的崩潰而歡欣鼓舞。一戰後湧現了一大批為中國辯護的言論，其主要觀點可以概括為從前的進化論者嚴復得意洋洋的表述，他用典雅的文言文寫道，歐洲三百年的

11　葉青：《怎樣研究「三民主義」》，台北：帕米爾書店，1951，第70–77頁。

發展只不過帶來了「利己、殺人、寡廉、鮮恥」。[12]但是，中國傳統主義者即使恢復了自信，也不能驅散現代的挑戰。傳統主義者再次獲得信心，相信正在發生的事情並不是應該發生的，這也許能使他們不再委靡不振，但仍不能改變使其委靡不振的根本性外部原因。

然而，在民族主義者想要不偏不倚地尋求東西方精華的努力中，中國能夠看上去保持不偏不倚，還是令人耳目一新。一戰前，那些民族主義者堅定不移地相信中國和西方有平等的資格獲得對現代人而言最好的東西，其中許多人已經與傳統斷絕了關係，而這麼做與其說出於憤怒，不如說是出於悲傷。一戰後，他們非常高興重新發現中西方的平等，而且不需要防禦性地呼籲「不要競爭」，而是再次聲稱他們勝過了機械論的西方。在1920年代初，一場涉及甚廣的「科學與玄學」之爭中，許多學者相互激烈批評，有些人將科學奉為國王，另一些卻將科學貶為覬覦王位的欺騙者，並認為謊稱科學具有絕對統治地位是危險的。對論辯的雙方而言，西方代表物質，中國則代表精神。[13]

116

物質有用，精神卻是根本，採用「體用」模式的分析者再次流行。這方面最好的表述是陳立夫(1900–〔2001〕)的作品和署名蔣介石的《中國之命運》，在這些著作中，作者高傲地允許西方僅限於發現物質力量的秘密，而中國則被美化為在歷史上忽略物質追求而獲得精神成就。

不過，我們已經提到，民族主義者對「中體」的讚譽只是在假裝對其有文化主義的信心。這種民族主義—傳統主義激情讓中國人信奉孔教，是因為孔子是中國人，而非孔子說的確是真理。如果抱有後

12　郭湛波：《近五十年中國思想史》，第61頁。根據蔡元培的說法(引自小島祐馬：〈六変せる廖平の学説〉，第714頁)，嚴復早在1896年就翻譯了赫胥黎的《進化與倫理學》，並用八個字作為他早年的座右銘　「尊民叛君，尊今叛古。」

13　亞東圖書館編：《科學與人生觀》，上海：亞東圖書館　1923，以及楊明齋《評中西文化觀》，北京：中華書局，1924。在一戰後的反唯物主義和反西方進步思潮中產生了大量的著作，這兩本可能是關於這一思潮最好的入門書了。

來這種「體用」觀念的民族主義者仍然堅決聲稱特殊的中國精神具有一般正確性(並將其不加改變地向全人類推薦),那麼他們那些相對主義的主張,比如追求「國粹」(national essenses)、在向外國借鑒的時代強調中國必須保持那些被證明是中國的東西　就反而暴露出他們從文化主義降格了。這是一種希望與煩人卻充滿誘惑的西方保持平衡的特別衝動,他們把西方描述為物質主義的,這就激發了對中國精神的信心(半文化主義的、或者說普遍性的信心)——而非對中國精神的信心帶來這種平衡。

因此,陳立夫、蔣介石等人的「體用」模式在含義上有所不同,因為其語境與張之洞的「體用」模式已經不同了。後者在敦促引進西學作為物質上的「用」時,是在與真心懷疑西學是否真的能保衛中國之「體」的傳統主義者對話。而他們的懷疑是有道理的,因為當後來民族主義者重新使用「體用」模式的合理化說詞,他們不得不面對反傳統者,那些「中國文藝復興」中的「新青年」,那些懷疑中國之「體」是否還值得保衛的人。



第九章

強調一般正確性(下)：對傳統的攻擊

一、儒家、基督教與中國人的選擇度

1920年代最具戰鬥力的中國思想派別不是將科學與中國精神區別開的「體用」模式的傳統主義，而是主張科學要成為現代人新精神基礎的反傳統派。儘管反傳統者如此反儒家，他們對思想的特殊中國語境的忠誠，並不遜於其對手——那些敵視西方文明的批評者。不論有多不情願，後者大多都已接受了科學和現代技術，並希望在東西方精華的合璧中包含(其實是強調)中國的精神傳統，從而保持中西文化間的平衡。而背叛中國精神傳統的人也想要保持中西文化間的平衡；但是他們的平衡指的是其不足之處的平衡，而非其長處的平衡。如果說反儒家的他們對舊中國仍勉強抱有敬意，那麼他們反基督教則是用來貶低西方。反傳統在現代中國興起的整個故事，中國人如何能夠背離傳承已久的中國價值的整個過程，都表現於在華基督教會的近現代史中。 117

1. 基督教未能滲入仍有活力的儒家

基督教於16世紀末來到中國這個驕傲、排外的儒家國度。儘管基督教號稱適用於整個世界，其普世性卻被其西方體制的性質所削 118

弱。從利瑪竇(1610年卒於北京)的時代開始，許多聲稱基督教具有一般正確性的代言人都試圖克服中國人基於對中國的特殊忠誠而提出的反對——或者說，不是試圖克服，而是強烈希望驅散這種忠誠，他們否認普遍真理的特殊起源有任何重要性，那是使其黯然失色、有損其普遍性的特殊來源。他們暗示，絕對理性超越歷史相對性，而教會親近每一個人。歐洲並不獨佔教會，中國也無須反對教會。當教會沒有文化偏見時，它也不應該遭到情感阻礙。並非中國人受西方教義感召，而是人類受到真理的感召。

因此，馬利坦(Jacques Maritain)今天會說，教會瞭解的不是單一的文明，「沒有一個國家有純潔的手」。[1]三百年前，羅馬天主教聖道傳信部(the Sacred Congregation of the Propaganda)指示天主教傳教士：

> 不要尋求任何理由去說服各民族改變他們的習俗，只要他們沒有公開反對宗教和道德。事實上，還有什麼比將法國、西班牙、意大利或其他歐洲地區移植到中國更荒誕的嗎？那不是你們要傳入的東西，你們要傳入的是信仰(Faith)，只要其風俗習慣並非不正當，信仰既不會拒絕也不會嘲笑任何民族的風俗習慣，而是希望其風俗習慣受到應有的保護。[2]

於是，基督教的假設之一就是任何特殊的文化外衣都可以包裹普遍真理的內核。然而，這一假設本該使中國人不覺得有情感需要去排斥基督教的外來性，其實卻像一張捕風之網一樣徒勞無功。它本想說服中國人真理屬於每一個人，但是這一假設只是讓中國人更確信其原本的觀念，只看到屬於他們自己的真理。

---

1 Jacques Maritain, *Religion et culture*, Paris: Desclée, 1930, p. 56.

2 *L'art chrétien chinois*, special number of *Dossiers de la commission synodale,* vol. 5, no. 5, Peiping: Commissionis Synodalis in Sinis, 1932, p. 411.

因此，早年來華的耶穌會士為其宗教考慮，恐怕基督教被指控為西方的、短暫的東西而毫無前途，於是希望將其表述為某種「永恒的哲學」。據他們稱，基督教真理甚至在中國經典中都顯而易見，只要中國人願意去看。尤其強調了基督教獨特（*sui generis*）之處的《聖經啟示錄》，被特意籠罩在神秘主義的陰影中，被遮蔽在真理不受短暫歷史情境影響的堅信中。儘管出於某種良好的本能，他們相信使用策略是必不可少的，但這一策略其實是自取滅亡；實際上，它允許潛在的皈信者看到外國人的教會組織以及外國人寫的經文，最多只是真理的載體，而這樣的載體必然也存在於他們自己的歷史遺產中。於是，毫不奇怪，17世紀的耶穌會士記錄下了中國人這樣的觀點——其觀點比大多數中國人更友好，但對教會而言卻並非更有希望　119

> 最接近於完美的人，其天性的善或勤勉最能代表第一原理（the first principle）的普遍性，而他們的出色也將證明這一點。因此必然得出這樣的結論：耶穌為歐洲而生，孔子為中國而生，佛陀為印度而生…　你們的法則（law）就好像孔子給我們的法則……[3]

基督教最初的問題可以總結為：宣稱擁有普遍真理的說法，從西方被帶到了中國。但是西方人認為，除非中國人的情感變得無關緊要，他們對基於其特殊歷史的中國認同的情感，將會阻礙他接受外來者聲稱擁有普遍性的說法，因為人不會因所謂抽象理性之光的洗禮就改變想法。同樣，基督徒也堅持認為，西方歷史儘管在某種意義上顯然是基督教的歷史，但也只是超越歷史的價值的某種化身（而非唯一化身）。西方人說，中國歷史同樣也是價值的化身。現在，若一個中國人熱切地想要調和真理和傳統，討厭在一般和特殊的思想追求之間有裂痕，他就會歡迎這種在兩者間保持和平的邀請；但是他會感到，

3　Bernard-Maitre, *Sagesse chinoise et philosophie chrétienne*, p. 113.

因為基督教具有一般內在性（general immanence）而渴慕基督教這一說 120 法，使其有理由更傾向於保持現狀。如果共相（universals）的本質就是在殊相（particulars）之中無所不在，如果殊相的「體」並非其表面特徵，而是現象之下本體的同一性（oneness of noumenon），那麼中國的特殊性，中國的歷史，**在基督教的普遍性介入之前**，必然已經具有披著中國外衣、不帶基督教色彩的普遍價值。在以上分析中，基督教的文化相對主義對基督教的宗教絕對性而言是個糟糕的僕人。當西方人為了使其宗教作為反對中國人民族優越感（ethnocentrism）的證明——簡而言之　為了使宗教成為「體」　　他就要將西方文化視為短暫而膚淺的，而中國人注意到了這樣的犧牲，接受了它，卻不為所動。但凡他想追尋西方人視為真理的東西，他會向內追尋。

2. 基督教未能接替垂死的儒家

儘管基督徒有可能否認基督教本質上是西方的，教會也並未因此在中國做得更好。然而，如果基督教作為宗教不被允許與中國文化和平共處，那對於西方基督教代言人而言就只有一條路可走。他們可以停止妥協。不再試圖緊張地保持基督教在文化上的超然（以避免與對歷史中國的忠誠起衝突），他們可以公開炫耀這種「外來」污點，將中國傳統作為不能和解的對手，並對中國傳統的瓦解推波助瀾、額手稱慶。如果中國文化阻礙了他們，那麼變革中國文化也許就能掃平障礙。

必須從這兩種策略（攻擊中國文化，或試圖將基督教內容植入中國文化）中選擇一種，這一狀態一直縈繞在基督教在華傳教的近現代歷史之中。這兩種策略的不足和長處互補。因此，一開始，我們發現利瑪竇這位最初宣揚基督教　儒家調和論（這可以安撫中國人的歷史意識）的代表，不僅信賴這一策略，還試圖衝擊中國人相信中國文化無疑具有一般正確性的虛榮心，迫使中國人在思想上承認——無論 121 情感上如何不情願——西方文化的更高價值，而作為其中一部分的

基督教自然也具有更高價值。首先，利瑪竇用儒家語匯解釋基督教，承認中國文明的優越，把基督教夾帶到中國文明中。但另一方面，利瑪竇也誇耀西方藝術和科學，動搖中國人反對任何外來事物的偏見，使基督教有可能免於先入為主的判斷。他報告道，中國人友好地建，「不要從宗教爭議開始」。他們對他說 「單是你的數學就會使他們（中國人）對自然現象的神奇幻想變得毫不可信 ·他們怎麼會相信那些在此世事物上錯得那麼離譜的人，對彼世事物的見解呢？」[4]

為何這一期待，即世俗世界的西方化將為西方宗教在中國的傳播鋪平道路，一直到現在都未能實現？為何反基督教的情緒在1920年代變得尤為突出，尤其在那些最反感中國傳統之道的階層中間？不可否認，17世紀傳統中國社會毫髮未傷之時，基督教處於劣勢，它本該獲益於後來對傳統社會的攻擊，獲益於破壞傳統的反儒家觀點。但是，當基督教不再因其外來性質而遭到反對（因為現代中國已接受了太多外來事物），為何其命運還是受排斥？一位西方基督教傳教士在共產主義勝利之際，檢視傳教事業的殘垣斷壁，寫道 「考慮到投入在華基督教中小學和大學的巨大資金、人力、思想和奉獻，我們思想上的失敗是如此顯著。」[5]

許多因素可能造成這一結果，但是也許用一個理由就足夠解釋了。我認為，基督教一直未能在一般意義上接續儒家，是因為內心不安的中國人即使轉而接受了那麼多西方之道，仍然覺得必須要擁有他們的立足之地。除非破壞傳統能不削弱中國人與西方的文化平等感，否則它就不可能行得通。只有和老對手——西方的基督教——同歸於盡，中國的儒家才可能被扔給現代西方的獅子吃掉。 122

4　Ibid., p. 121.

5　A China Missionary, "First Thoughts on the Debacle of Christian Missions in China," *African Affairs*, vol. 51, no. 202 (1952), p. 33.

文化包括人類選擇的所有領域，包括那些涉及價值判斷和涉及科學判斷的領域。科學的正確結論（正如在另一章已經論述過的）可以由經驗來證明，因此最終是無法抗拒的。大體上將現代西方科學實踐（這對作為**工業文明**的西方也至關重要）嫁接到現代中國科學實踐上是必要的，不過這使中國人必須在另一類選擇中尋求補償。在一般判斷不能由經驗證實的領域，在仍然可以做選擇的領域，對中國的特殊忠誠就發揮了作用；因為基督教（作為**基督文明**的西方）是可以被拒絕的，於是基督教遭到了拒絕。

儒家必須退場。但若基督教，可犧牲的基督教，能被抽取出來作為儒家的西方類比物，那麼中國歷史就不必在與西方的比較中遭罪；當唯有基督教作為儒家的對應物（opposite number），儒家向工業主義投降就不必像是中國向西方投降——只要基督教也投降。通過拒絕基督教，現代中國人希望西方的核心傳統也令人欣慰地耗盡，正如他放棄了自身歷史的核心傳統。當中國的儒家和西方的基督教被綑綁在一起，共同被置於遺忘之中，中國似乎就獲得了救贖。

於是，科學、工業主義——作為「現代」文明，而非「西方」文明——也許最終會等來一個屬於超越了儒家的中國和超越了基督教的西方的普遍命運。如果這一命運的確是普遍的，那麼它也正是中國的命運。有鑒於對科學的一般性信念完全是新的，於是對中國的特殊性情感就一點也不會受到傷害。

1920年代中國人對基督教的敵意往往表現在民族主義的語境中，將傳教活動等同於外國的政治壓力。拒斥中國傳統是民族主義的重要內容，而「反對帝國主義」的攻擊暗示了基督教與西方的聯繫：毋庸置疑，中國「精神」與西方「精神」在同樣遭到拒斥，而這一圖景帶來了人們期待已久的中國本身的平衡狀態。一些中國傳統主義者在現代轉向中信奉基督教，也證明了這一點。這些傳統主義者抵制破壞傳統者的世俗現代主義，越來越擔心後者日益增長的力量，於是傾向

123

於接受對手早已為現代人構建好的一組二元概念——一邊是科學的唯物主義，另一邊是區別微乎其微的基督教和儒家。早在1902年，一位昔日的儒者就已經用充滿蠱惑力的言詞呼籲思想自由：「保教之論何自起乎？懼耶教之侵入，而思所以抵制之也。吾以為此之為慮，亦已過矣。……科學之力日盛，則迷信之力日衰。自由之界日張，則神權之界日縮。今日耶穌教勢力之在歐洲，其視數百年前，不過十之一二耳。」[6]

3. 小結

17世紀，中國人因為基督教非傳統（un-traditional）而反對它。20世紀，尤其是在第一次世界大戰以後，反基督教的主要呼聲在於它非現代（un-modern）。前一種情況，基督教因為不是儒家而受批評；這一批評對於中國文明而言合情合理。而在後一種情況，基督教因為不科學而受批評；這是從西方文明出發的批評。

因此，中國人反對基督教的性質發生了變化，這種變化反映了傳統中國文明的日益解體。然而，它不僅表現了解體的事實，而且還例證了解體的進程。基督教在近代早期開始進入中國，起初並不起眼，此後卻在中國歷史中起了重大作用——重要但間接的作用。中國人開始需要基督教，不是作為信仰的對象，而是作為拒斥的對象。現代基督教傳教士對中國的西化作出了巨大的貢獻，但是在這一世俗的、次要的成功中，其宗教使命卻受挫了，至少是一度受挫，至少在衰落中的傳統尚能苟延殘喘讓人惋惜的情況下還是如此。人們不會不帶感情地改變其思想信念。當中國的傳統主義崩解為破壞傳統，中國人付出了慘重的代價；於是他希望儘可能地用「外國人的錢」來支付這一代價。

124

6　梁啟超：〈保教非所以尊孔論〉，《飲冰室合集》，文集4，卷9，第53頁。

也許此處基督教被呈現為僅僅是中國知識分子的問題，無論他們對儒家應有的忠誠是堅定不移還是棄之不顧。那麼這些想法對中國普羅大眾而言是否太學術化了呢？畢竟當農民（有別於文人）在太平天國起義中表達反儒情緒時，其領袖教了他們一種相當混亂的基督教義，它肯定是對原本基督教義的歪曲，但畢竟不是被反儒立場綁架的「反基督教」。

的確，縱貫整個歷史，有意識與儒家統治集團發生社會衝突的中國人，傾向於構建一種與儒家思想平行的思想脈絡；造反往往在意識形態上帶著異端的色彩——道教、佛教或基督教——與兼具高雅文化與上流身分的社會主宰所表現的儒家性質相對立。然而，如果基督教在華全面滲透的機會具有這種象徵性，依賴的是中國社會的分裂，那麼反而因為知識分子的兩難困境而變得機會渺茫。由於知識分子在中國社會尤具戰略地位，他們對統治秩序的背棄對一場成功的革命而言，比在其他任何地方更為關鍵；反儒家因而也是反基督教的領導群體降臨在了反儒家因而也可能信基督教的20世紀底層民眾造反之中。具有發展潛力的基督教還沒來得及好好發展。在中國，從第一次世界大戰到俄國革命，到1919年的五四運動，某些知識分子圈子表達的激進言論所許諾的，總是比以基督教為社會抗爭的象徵更有吸引力。

125

二、破壞傳統對民族主義的壓力

我們已經看到，有些民族主義者願意變革，但他們誠摯地期望讓傳統和緩地沒落。民族主義也庇護了一批人，他們感到在民族主義的保佑下，就有可能對傳統毫不留情。他們覺得，如果一個人能誠實地

看待問題，那麼在普遍性判斷力（universal judgment）清醒而冷靜的指導下，脫離傳統就是無條件的。

陳獨秀（1879–1942）是一群聚集在《新青年》和《新潮》旗幟下的青年知識分子的領導者和導師，是其中最激烈的破壞傳統者。他說，儘管古代傳下來了一些東西，儘管這些東西獲得了聖人認可，由政府推行，被民眾接受——但如果它們不可行，就沒有價值，應該被終結；正是抱持這種一般性原則，陳獨秀從中國文化中割除了一大塊內容，嚴肅地指責同胞充滿奴性、死氣沉沉、缺乏鬥志、無知又迷信，並要求他們改正這些缺點。[7]

但是作為熱情謳歌歐洲品質的人，陳獨秀拒絕接受靠民族主義來脫離中國傳統。他謹慎對待作為傳統敵手的民族主義，因為害怕民族主義會讓傳統從後門進來。[8]不過，他的許多學生和信徒其實在1919年的五四運動中，將政治上的民族主義與文化上的破壞傳統相結合（這一運動在政治上表達了反對日本強佔山東等地的強烈感情，反對一戰中日本的盟友，以及與日本交好的中國官員；在文化上，反對中國人的性情和制度，認為是它們使中國成為如此羸弱無助的獵物）。在後來的政治危機中，愛國學生繼續將民族主義政治與破壞傳統的思想力量聯繫在一起。在1930年代的反日學生群體中，舊式教育被污名化為「封建遺毒」。[9]　126

這種愛國主義在官方民族主義者那裏不受歡迎，後者懷疑學生與共產主義有聯繫。這種懷疑確有根據。在抗日戰爭期間，年輕一代中

7　Léon Wieger, *Le flot montant* (*Chine moderne*, vol. 2), Hsien-hsien: Imprimerie de la Mission catholique, 1921, pp. 9–11.《新青年》和《新潮》分別創刊於1915和1919年。創辦《新潮》的新潮社成立於1918年12月。

8　Benjamin I. Schwartz, *Chinese Communism and the Rise of Mao*, Cambridge: Harvard University Press, 1951, pp. 17–18; Wieger, *Le flot montant*, p. 10.

9　福田勝藏：〈社會文化篇（教育）〉，載秀島達雄編：《現代支那講座》，上海：東亞同文書院支那研究部，1939，卷6，第4頁。

國知識分子轉向共產主義變得明顯，但其徵兆在1920年代就已經看到了。

只要民族主義者真的像陳獨秀那樣看待中國傳統，他們的民族義就會因為其破壞傳統的內容而負擔過重，成為準共產主義者，或真正的共產主義者。我們將看到，共產主義好像能夠比單純的民族主義吸收更高程度的反傳統，又能使中國人理直氣壯地在情感上，或者說在歷史上，與中國過去作思想上的切割。在共產主義那裏，他們遇到了陳獨秀，中國共產黨的創始人之一。他曾經拒絕用民族主義來支持其反傳統的立場，但是作為一個中國人，他不可能沒有任何支持。

三、民族主義的社會強制力：既加強又否定了傳統的貧乏

只要破壞傳統者相信民族主義毫無保留地准許破壞傳統，將破壞傳統作為民族強盛的前提，他就還能做一個民族主義者。但是，當看到民族主義似乎鼓勵像保存博物館藏品一樣保存傳統，他就被迫重新思考其立場。有件事情很清楚——民族主義者以這種或那種方式扼殺了傳統，不論是通過拋棄還是固化傳統。於是，破壞傳統者必然會問：既然所有的民族主義者一定都已對這個傳統真的失去了信心，和他們一樣的現代人為何還應該在口頭上支持傳統呢？

127 事實上，在民族主義盛行的中國，一直存在著破壞傳統者對傳統思想和藝術內容貧乏的診斷，在這類診斷中他們暗示了對貧乏原因的判斷。批評內容貧乏意味著新的傳統主義者對他們所作所為並無基本的思想或美學上的忠誠，而只有社會意義上的忠誠；這就是為何他們創作的東西缺乏價值，也同樣因為這個原因他們要繼續讚美和創作那些東西，不顧其美學或思想上的不足。

在階級鬥爭中批判傳統古典文學的做法，至少可以上溯到《新青年》，當時用的口號是「反對封建的貴族文學，贊成平民的、寫實的社

會文學」。[10]這句口號中那幾個形容詞的組合說明了寫實主義已經不再是個美學問題，而是個社會問題。《新青年》群體熱衷於將白話用於寫作的特點也顯示了這一點；他們主要是熱衷於創作社會危機所需要的新思想，把這些新思想變成文學的關注點——這些新思想用日常語言來表達會毫無障礙，而用文縐縐的文言文就會將藝術與生活分離，從而阻礙新思想的交流。陳獨秀批評用文言文寫作的現代人只是「傲古欺人」，他們的作品是「八股文」，換言之，沒有實質內容，完全與當時的社會文化脫離。[11]但是新的語言（「新」體現在他們聲稱白話可以作為嚴肅文學的合適載體）被用來為新的主題服務，適合於新社會的追求。胡適（1891–〔1962〕）在《新青年》發表主張白話文的宣言後不久，就出現了如沈尹默的〈人力車夫〉這樣的詩作，將現代社會內容注入反文言的文學形式中。[12]

而敏銳的破壞傳統者，如20世紀評價最高的中國作家魯迅（1881–1936），則用社會分析來指導1920年代在道德驅動下的自然主義藝術與他們所批評的「為藝術而藝術」（尤其是傳統中國藝術）之間的鬥爭。對文字本身的精心推敲被理解為否定內容的重要性、拒絕對社會上令人絕望的問題發表應有的看法。茅盾（1896–〔1981〕）說，科學是現代的精神，它促使作家追尋社會真相。[13]在現代語境中用傳統方式表達受到批評，它只是在努力構建背離內容的形式上有社會層面的意義，而不是在堅持將傳統形式作為內容的最佳載體上有任何美學層面的意義。自然主義者表示，思想家和藝術家必須直言不諱，而當

128

10　徐懋庸：〈作者序〉（寫於1936年），《文藝思潮小史》，長春：新中國書局，1940，第100頁。

11　姜書閣：《桐城文派評述》，第91–93頁。

12　青木正兒，〈胡適を中心に渦いている文学革命（中）〉，《支那學》，第1卷，第2期（1920年10月），第124–125頁。

13　William Ayers, "The Society for Literary Studies, 1921–1930," *Papers on China*, vol. 8 (1953), pp. 51–53.

帶著傳統主義偏見的思想家和藝術家抱怨直言不諱粗俗時，他們自其實也在直言不諱。在主張「為藝術而藝術」的純粹性時　他們其實也對社會問題持有自己的立場，認為這些社會問題不是其關注的恰當主題。[14]

破壞傳統者相信現代中國的文化傳統主義者抱持某種社會目的這一點確實沒錯。但是，傳統的培育絕不僅僅是社會政策中的一種憤世嫉俗的策略。事實上，只要民族主義者同時也反對共產主義，傳統主義在社會意義上肯定對他們有用。不過，對民族主義者而言，只要他們還不是共產主義者，傳統主義也是心理上必不可少的，因為其社會需要讓他們不會採取共產主義的方法與這個垂死的系統一刀兩斷。

就社會而言　民族主義是否認階級鬥爭應該存在的方法之一。民族主義者表示，中國人必須全都團結一致，而相信中國文化能獲得中國人的普遍忠誠就是團結的標誌之一。有鑒於破壞傳統與社會抗爭相聯繫（誰會比民族主義者對此瞭解得更透徹？他們自己就是興起於條約口岸城市的對士大夫階層的批評者，身處傳統社會控制之外），要是能成功地培養起傳統主義，它將會是一帖緩和劑。這種民族主義式的傳統主義，正如我們已經提到的，並不像昔日的儒家傳統主義那樣是普遍主義的　而是相對主義和浪漫主義的　（借用曼海姆（Karl Mannheim）對伯克（Edmund Burke）的浪漫傳統主義的概括，以及他對法國大革命後幾十年中其他歐洲人的概括）這是一場針對系統性反傳統「進步」運動的有意識的反思性逆向運動。[15]

129

14　參見魯迅〈狂人日記〉英譯　Lu Hsün, "The Diary of a Madman," *Ah Q and Others*, trans. Wang Chi-chen, New York: Columbia University Press, 1941, pp. 205–219　這篇小說以悲劇性的諷刺口吻譴責古典傳統戕害了社會。傳統聲稱代表了一種精緻的哲學價值，卻被譴責為不過是偽飾，是殘酷的社會控制的保護色。

15　Mannheim, *Essays on Sociology and Social Psychology*, p. 99. 另參見該書第136–137頁「要不是某些階層感到社會地位受到威脅，其世界就要滅亡，伯克對歷史發展本質的同情之理解（sympathetic grasp）就不可能做到。」

因此，由於中國人與中國人之間的社會衝突限制了思想選擇的範圍，非共產主義的民族主義者不得不在中國與西方的文化衝突中充分利用傳統主義。他們與傳統文化足夠疏離，於是除了在社會層面上不可能實現的共產主義，已經無處去尋求補償。所以，他們處理疏離感帶來的莫名不安的唯一方法就是否認這一疏離感。他們必須試圖相信中國傳統在當下的價值，誠心誠意地相信，而非將其作為某種權宜之計。現代中國的傳統主義者已經不是關在煙霧騰騰的房間裏密謀的縱橫捭闔的政治操縱者，而是說服自己投身於一個即將枯竭的文化的獻身者。

四、憑藉傳統精神的創新努力被指責為內容貧瘠

確鑿無疑的是，這一文化絕非脫離獻身者、自行老去的自主抽象物（autonomous abstraction），獨立於選擇以這種文化生活的人之外。正是這種文化生活才使它枯萎，才迫使人轉變了觀念，即使觀念本身一直存在。而其他人感覺到了席捲全球的變革性工業文明的新浪潮，想要放棄舊的中國觀念，並在此之上嫁接新學；這種情況下的教育，不再像昔日儒家科舉考試時代那樣，是家族榮耀的基礎，而是一種從家族中解放的手段（一種革命性的自由）。在如此變化的社會背景下，傳統主義者不能再保持傳統常青，破壞傳統者的信條成為另一種備選項，而破壞傳統者的問題則成為激發答案的契機。再次回到繪畫的世界，我們會看到沙化正在擴展。

在「體用」模式或者「物質—精神」的說法中，科學雖然被輕視，但還是受到了接納。事實上，在這種情況下必須小心翼翼才能使中國在精神領域仍保持傳統。例如，在繪畫領域，一個革命性的群體於1913年在上海成立了畫院，專門按照西洋方式畫油畫。由於他們不僅大膽地採用室外寫生（*plein air*）和靜物寫生，而且還在中國繪畫史 130

上首次畫了裸體（不是以前半地下的春宮畫），傳統畫家大聲疾呼其有傷風化，甚至還慫恿當局抓了幾個人。但是傳統主義者明白，受到威脅的不僅是公共道德。畫裸體模特的畫家敢冒天下之大不韙，其實是在強調反傳統宣言的主題。他們呼籲繪畫要模仿自然，而不是像風格化的繪畫那樣模仿大師，他們認為後者造成了中國藝術的衰落。[16]

相比工廠或輪船給人帶來的情緒，上述情緒更為切近又無情地刺傷了中國文化，為了中和這種情緒，在徐世昌這位帶有學者氣質和傳統主義傾向的政治人物支持下，中國畫學研究會於1919年在北京成立了。[17]其令人振奮的精神，由後來的作者在一篇對普遍性評判標準充滿諷刺意味的批評文章中表達得相當清晰；他爭辯道，代代相傳的中國畫獨特技巧是中國人獨特性的必然結果：

> 近見稍稍學習中國畫和西洋畫的人，輒喜變易中國畫面目使肖西洋畫，自詡是現代中國畫或革新中國畫，並力詆中國畫特重筆墨之非，忘卻世間既有如此面目的中國人，就應有如此面目的中國畫。可惜他們本領能變易中國畫面目使肖西洋畫，卻不能變易他們自己面目使肖西洋人，革新不徹底，也許成他們的千古恨吧！[18]

當傳統美學被永恒化為某種美學領域之外的東西，那麼它會遭遇到什麼？畫家吳湖帆（1894–〔1968〕），一位宋、明、清初繪畫的愛好者，為我們留下了一些有用的見證。他說，他對新式或西洋繪畫技法毫無興趣，因為新事物只能從舊事物中發展出來，必須要有根。[19]

131

---

16 Chou Ling, *La peinture chinoise contemporaine de style traditionel*, Paris: Editions Euros, 1949, pp. 9–10.

17 秦仲文：《中國繪畫學史》，第188頁。

18 呂鳳子：〈中國畫特有的技術〉，《金陵學報》，第2卷，第1期（1932年4月），第163–164頁。

19 Judith Burling and Arthur Hart, "Contemporary Chinese Painting," *Magazine of Art*, vol. 42, no. 6 (1949), p. 218.

這種説法並非特例。它顯然是對的，正如薩丕爾（Edward Sapir, 1884–1939）所言，若無文化傳承為其資源，個人是無助的：「他不能只靠自己缺乏支持的精神力量，以個性之激情編織牢固的文化。創造是使形式服從個人意志，而非無中生有地揑造形式……創造者也只是從文化荒蕪中給了我們一個手勢或一聲吶喊……」[20]

吳湖帆從事傳統之中的創作，這是個合理的決定，而且比其他現代藝術家採取的無原則的折衷論，更有希望具有價值。我們都很熟悉那種折衷論美學意圖的社會色彩，它使如此多中國畫家參與到擇東西方精華的努力中，從而使中國既免於貧乏地模仿自身的過往，又免於亦步亦趨地模仿西方。[21]（「我選取西方藝術最精妙之處，並將其用於我的中國技巧……因而將東西融為一個和諧的整體……」）[22]

然而，吳湖帆顯然不是毫無社會性動機，正是這些社會性動機使他在傳統形式中看到了某些與傳統大師們曾看到的不同的東西；他挺身而出為乾巴巴模仿傳統的路徑代言，這條路徑驅使其他同時代畫家走向無望的象徵性綜合（symbolic syntheses），另一些畫家則走向了完全的反叛。儘管吳對「根」的關注暗示了他感興趣的是發展過程，以

20　Edward Sapir, "Culture, Genuine and Spurious," *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, ed. David G. Mandelbaum, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1949, p. 321.（譯註：中譯文引自薩丕爾著，高一虹等譯：《薩丕爾論語言、文化與人格》，北京：商務印書館，2011，第246頁。）

21　Theodore Meyer Greene, *The Arts and the Art of Criticism*, Princeton: Princeton University Press, 1947, p. 383. 對折衷主義的定義：「在貶義的用法中，折衷主義可以被定義為任意地將令人討厭的風格要素並置在一起，或者把明顯有差異的風格毫無整合性地用於單個作品中。」

22　Kao Weng, "The Art of Painting Is Not Lifeless," *An Exhibition of Paintings by Kao Weng and Chang K'un-I*, New York: Metropolitan Museum of Art, 1944. 成立於1919年的嶺南畫派就試圖開創一種新風格，將現代事物（輪船、飛機、橋樑等）用傳統技法描繪出來，見Michael Sullivan, "The Traditional Trend in Contemporary Chinese Art," *Oriental Art*, vol. 2, no. 3 (Winter 1949–1950), p. 108；以及Jen Yu-wen, "Art Chronicle," *T'ien Hsia Monthly*, vol. 6, no. 2 (1938), p. 145。

及過去與現在之間的關係，他的興趣其實還是在過去本身，在他看來與現在截然不同的過去。

132 他有一幅風景畫，前景是一位穿著古代服飾的姑娘。當被人問到為何這位姑娘不能畫成身著當時中國婦女的服裝式樣，他回答：「如果那樣畫，風格就會變，幾年以後這幅畫就會看起來過時而且可笑了。我的畫不僅是為今天的人畫的，而是為千年之中將會看到這幅畫的人畫的。」[23]

這樣的信念顯示了西方已經對中國藝術——進而推及中國思想整體——造成了多大的重創。正如懷特海所言，創造力需要結合對一個社會的象徵符號的尊重和改變象徵符號的自由 [24]創造力預設了新穎的想像力與傳統的分量之間某種緊張狀態 這種緊張引發了在傳統之中的發展。「儘管手造成了變化，耳朵還在聆聽遙遠的過去⋯⋯」[25]但是，當西方橫亘在道路中間時，中國藝術傳統還如何從內部發展呢？西方似乎已經預示了重新出發的可能方向，而那些中國畫家本可以將新穎的想像用於中國傳統，本可以在完全屬於中國的文化歷史長河中創造自己對於價值的理想，但如今卻認識到他們的成果可能見證

23 Burling and Hart, "Contemporary Chinese Painting," p. 218. 當然，吳的做法使他可能受到一種相當有效的反駁 建議他畫裸體。

24 Alfred Whitehead, *Symbolism: Its Meaning and Effect*, New York: Macmillan, 1927, p. 88.

25 Martin Buber, *Moses*, Oxford and London: Phaidon, 1946, p. 18. 參見T. S. Eliot, *What Is A Classic?*, London: Faber and Faber, 1945, p. 15。「因此，任何民族中，文學創造力持續存在就在於在無意識中保持以下兩者的平衡 一方面是更廣義的傳統——也即在過去的文學中體現的集體人格，另一方面則是活著的這代人的原創性。」勞倫斯(D. H. Lawrence)敏銳地作出區分：「他們保持習俗 但是不能延續傳統。這兩者之間有著天壤之別。為了延續傳統，你必須往傳統裏加東西。」見D. H. Lawrence, "John Galsworthy," *Selected Essays*, Harmondsworth: Penguin, 1950, p. 222。而建築師Walter Gropius也說 「每當人想像他已經找到了『永恒之美』，他就回到了模仿和停滯。真正的傳統是不斷成長的結果。其性質必然是動態的，而非靜態的，對人而言是永不停息的刺激。」見Walter Gropius, "Tradition and the Center," *Harvard Alumni Bulletin*, vol. 53, no. 2 (14, 1950), p. 69。

了中國文化的退位，這時就發現自己正處於窘境。於是他們回到了通常視傳統為創造力源泉的老路上，賦予傳統以普遍價值，因為只有在傳統中他們才能找到特殊的中國傳承，而特殊的紐帶和普遍的確信必須看上去是一致的。

於是，對「根」的追尋實際上意味著對明日黃花的追尋。發展，以及與之相伴的創造力的希望，都為了將過去理想化而犧牲了，而這樣做並非完全出於審美原因。吳湖帆對畫中人服飾的這番言論，貌似完全不合邏輯，除非我們認識到過去是被理想化了，而且遠遠脫離了當下的層面。如果未來服飾的變化足以讓畫中穿著今日服飾的女子顯得可笑，那麼除了將過去理想化，又有什麼道理能保證穿著昔日服飾的畫中人不顯得可笑？當下必須是短暫易逝的，而過去——真正的中國的古代過去——則必須是永恒不變的。

當傳統主義者失去發展傳統的意願，轉而追求重複傳統，他們也就改變了傳統的內容。他們不再用自發的審美眼光去看待傳統，將其視為一個能激發新發現的美好世界，而是將其視為西方的對立物，而且發展只會削弱它這方面的能力。傳統本該帶給他們的力量丟失了，因為他們把自己限制住了：

> 標準化價值觀的自動複製使一些非個人化的程式處於統治地位，這一狀況的形成並非出於持續地重塑個人意願——把一部分自我融入祖先給予的形式中去的個人意願。個體被排除在外；文化成了一種表面姿態而非生活方式，其真實性不復存在。[26]

因此，當西方先驅似乎已先行佔據了所有發展路徑，中國傳統思想便陷於陳陳相因之中。傳統主義者尋求避免在情繫歷史與承認價值

---

26 Sapir, "Culture, Genuine and Spurious," p. 321.(譯註:中譯文引自薩丕爾著，高一虹等譯:《薩丕爾論語言、文化與人格》，第246頁。)

之間發生衝突，從其永恒化的傳統中抽掉了當代價值。於是衝突變得更為尖銳，不可避免地，一些中國人開始嘗試完全破壞傳統的道路（「……我們在任何時代的末期都會遇到這樣一類詩人，他們只有歷史感，或是與其截然相反的另一類詩人，他們對未來的希望建立在試圖與過去一刀兩斷上……」），[27] 想看看這條路把他們帶往何處。他們被帶著投奔了共產主義，為數還不少。

27 Eliot, *What Is A Classic?*, p. 15.

第十章

共產主義

一、共產主義對苦惱的中國知識分子的吸引力

當保守的中國民族主義者感到有種社會壓力必須充分利用其傳統 134 遺產，他們其實是削弱了傳統聲稱擁有的思想說服力，並使來自西方思想的其他備選項變得尤為令人信服。然而，不假思索的思想信念本身不足以讓中國人保持親西方的破壞傳統立場，若民族主義不能涵蓋對傳統中國價值的無情拒斥，那麼在社會意義上有自由如此選擇的人就會走向共產主義。源於西方的共產主義主張造反，正是這一點為中國人接受共產主義掃平了道路，而非製造心理障礙，因為它保證了共產主義之前的西方，即那個侵犯中國的西方，也被它自己的批判者堅決否定，正如被許多頑固的中國傳統主義者堅決否定。於是，憧憬著中國有信心與西方平起平坐的中國人就不必回到令人絕望的傳統主義，因為在共產主義的庇護下，反傳統主義也可以達到這一目的。共產主義的中國，似乎可以與俄國一起，成為引領世界的先鋒，而非跟在西方後面亦步亦趨。

二、殘餘的傳統主義

135 然而，共產主義者發現，甚至對他們而言，完全與舊中國一刀兩斷在心理上也不可能做到。詩人艾青談到，五四運動在破壞過去的形象上做得太過。[1]哲學家艾思奇呼籲，在傳統中國哲學中尋找辯證唯物主義的證據。[2]黨內重要政治人物劉少奇在談到毛澤東思想是對馬克思主義運用於特定國家的最好表述時，補充道：「它是中國的東西，又是完全馬克思主義的東西。」[3]

劉少奇這麼說，似乎顯示了某種私人傾向，與公開言論中貌似合理的觀點所具有的力量並無聯繫。這一聲明並不是從共產主義的前提假設中合邏輯地推論出的。正如劉少奇的話說明的，根據這一假設，只要中國共產主義學說的馬克思主義（也即其普遍真理）能確立，其「中國性」（也即其特殊性）是無關緊要的。

我們相當熟悉劉少奇話裏暗藏的假設，它也是使毛澤東的「中國性」無關緊要的假設。有些人在遇到文化衝突的問題時，以全然放棄這個問題的方式隱晦表達對它的特殊參與，他們假設：只有一般正確性才要緊。劉少奇說：「對於中國的與外國的歷史遺產，我們既不是籠統地一概反對，也不是籠統地一概接受，而是以馬克思主義的辯證唯物主義與歷史唯物主義為基礎，批判地接受其優良的與適用的東西，反對其錯誤的與不適用的東西。」[4]

而後，基本上就是因為這一原則，中國順從地對共產國際的文化世界主義宣言表示贊同，1952年在北京舉辦了紀念「四大文化名人」

1 Robert Payne, *China Awake*, New York: William Heinemann, 1947, p. 378.

2 Benjamin I. Schwartz, "Marx and Lenin in China," *Far Eastern Survey*, vol. 18, no. 15 (1949), p. 178.

3 Liu Shao-chi, *On the Party*, Peking: Foreign Languages Press, 1951, p. 31.（譯註：引文出自劉少奇：《論黨》，北京：解放社，1950，第33頁。）

4 Ibid., p. 29.（譯註：劉少奇：《論黨》，第31頁。）

的活動——阿維森納(Avicenna)*、達．芬奇(Leonardo da Vinci)、雨果(Victor Hugo)和果戈里(Nicolai Gogol)，就像在華沙和布拉格一樣。[5]但是，當1953年，每年紀念的文化名人行列裏加上了中國古代詩人屈原(他在共產主義的評價中一貫是愛國詩人)，中國人明顯對這一超越國界的慶祝活動投注了更高的熱情。[6]同樣是把一般和特殊的兩條線纏繞在一起，周揚在1949年7月中華全國文學藝術工作者大會上的發言表示，共產主義者尊重並謙虛地歡迎所有本國和外國傳統中優秀和有用的遺產。[7]但是，儘管這裏對「有用」的一般要求超越了對傳統的特別讚賞，他仍有意再次引入了與中國的特殊聯繫；他說，任何外國的形式，一旦被用來描述中國的鬥爭並被大眾接受，就不可避免地成為中國本民族的、屬於人民的藝術形式。[8]

136

三、對傳統主義的讓步：理性的策略或是情感的忠誠？

將對「中國精神」的關注解釋為不過是吸引人民大眾的策略，吸引那些不那麼高深的思想者的策略，而不是某種情感的表達，可以嗎？

我們必須一開始就注意到，對「什麼可行」的關注的確進入了共產主義者對創新問題的分析。周揚觀察到，舊式戲劇(「以舊戲為主的封建藝術」)仍然有很大市場。他評論道，「舊劇是中國民族藝術重

---

* 譯註：中世紀阿拉伯醫學家、哲學家、自然科學家和文學家。

5 *A Guide to New China*, Peking: Foreign Languages Press, 1953, p. 112.

6 關於紀念第二批四大文化名人的郵票，見*Postage Stamps of the People's Republic of China, 1949–1954*, supplement to *China Reconstructs*, vol. 4 (1955), pp. 31–32；第一批四大文化名人沒有以這種有效的方式宣傳。

7 Chou Yang, "The People's New Literature," *The People's New Literature*, Peking: Cultural Press, 1950, p. 105.(譯註：此文為周揚在該大會上的報告〈新的人民的文藝〉，中文全文見《中華全國文學藝術工作者代表大會紀念文集》，北京：新華書店，1950，第69–98頁，此處相關內容見第78頁。)

8 Ibid., pp. 105–106.(譯註：中文版相關內容見《中華全國文學藝術工作者代表大會紀念文集》第78頁。)

要遺產之一，和廣大群眾有密切聯繫，為群眾所熟悉所愛好」，而舊的統治階級用它作為欺騙和麻醉大眾的工具。因此，共產主義者的職責就是保存並改造它。當人民大眾的政治覺悟提高了，他們對舊式戲劇的喜愛會慢慢消失，但是「改革必須從實際出發」。[9]

這似乎表達了一個清晰的觀點：根據事實本身（*ipso facto*），舊形式並無資格聲稱擁有「中國性」，但出於策略的原因，共產主義者應該保存它們，並使其內容更受歡迎。他建議，舊劇通過改造可以給群眾帶來「新的科學的照耀」，而不是原本普遍存在於舊劇裏的被「封建統治階級的意識」歪曲顛倒的歷史解釋。[10]（比如給農民看的通俗讀物中 137 有武松打虎的故事，就可以用來說明毛澤東的警告：「具有侵略性的帝國主義就像反撲的老虎，我們不消滅它，它就要消滅我們」。）[11]

在另一段話裏，周揚報告說，最受群眾歡迎的解放區文學是與民族的、民間傳統文學保持密切關係的。[12] 周恩來也主張傳統形式能用於共產主義。如果舊文學藝術的形式扎根於群眾，就有資格保存下來，接受共產主義改造。他相信，任何試圖消滅和取代舊表現形式的嘗試都肯定會失敗。

周恩來並不認為所有的舊文學藝術都是好的，因而都應該被保留。他並非建議所有中國人都應該成為欣賞過去的保守者，但也不認

---

9 Ibid., pp. 115–116.（譯註：中文引文見《中華全國文學藝術工作者代表大會紀念文集》第87頁。）

10 Ibid., pp. 116–117.（譯註：中文引文見《中華全國文學藝術工作者代表大會紀念文集》第88頁。）

11 *Folk Arts of New China*, Peking: Foreign Languages Press, 1954, p. 18.（譯註：此處引文並非毛澤東原話，而是根據其大意改寫。毛澤東的原話可能出自〈論人民民主專政〉(1949)：「我們講的是對付國內外反動派即帝國主義者及其走狗們，不是講對付任何別的人。對於這些人，並不發生刺激與否的問題，刺激也是那樣，不刺激也是那樣，因為他們是反動派。⋯⋯我們要學景陽岡上的武松。在武松看來，景陽岡上的老虎，刺激它也是那樣，不刺激它也是那樣，總之是要吃人的。或者把老虎打死，或者被老虎吃掉，二者必居其一。」）

12 Chou, "The People's New Literature," p. 103.

為所有的舊文學藝術都是壞的，因而都應該被拋棄。他說，這樣的態度完全不顧中國的民族傳統和中國人民的感情，因此是錯的。它的錯誤在於使共產主義者遠離其普及文學藝術的首要目標。

因此，周恩來似乎指出，共產主義者對傳統主義的讓步歸根結底是一種有意識的策略。但是他接著又打消了這一錯覺。他主張，全盤否定舊事物在另一個意義上也是錯的：不符合中國共產主義者的歷史觀。[13]

中國的共產主義理論就其本質而言，並非與聲稱擁有傳統毫無關係。我們不能將共產主義者特別聲稱其代表中國傳統所表達的溫情，簡單解讀為有技巧地操縱傳統主義情感，其最終目的是要引導民眾超越這種情感，進而不帶感情地以實用主義態度破壞傳統。相反，周恩來的話證明了，共產主義理論需要對中國的過去讓步，這不是單純有利於其成功，而是其存在的前提條件。共產主義理論本身就關心傳統，而非為了安慰落後者的感情。

四、階級分析

138

中國的共產主義正如單純的民族主義，允許破壞傳統，但同時也庇護了恢復與過去聯繫的衝動。但是，這一衝動對中國共產主義而言並不是件或需要消滅或勉強容忍的尷尬事，伴隨著令人惱火的不一致感；相反，它成了中國共產主義的力量源泉之一。正如周恩來指出的，共產主義理論並不只是忍受了這一聯繫的恢復，而是需要它的恢復。

13　Chou En-lai, "The People's Liberation War and Problems in Literature and Art," *The People's New Literature*, pp. 32–34.（譯註：該文為周恩來在中華全國文學藝術工作者代表大會上的政治報告，中文全文見《中華全國文學藝術工作者代表大會紀念文集》，第19–34頁。）

共產主義以階級鬥爭來解釋歷史，在這種歷史解釋中，觀念表現為意識形態，並非因為其抽象價值而強迫人接受，而是階級鬥爭的表達促使了觀念的產生。於是，中國共產主義可以准許拒絕歷史傳統的內容，同時又保留繼承歷史的熱切願望。這個中國傳統可以報廢，但是一個受褒獎的中國傳統仍然存在。

共產主義者帶著審慎的好感，認為反士紳、反儒家的太平天國起義（活躍於1851–1864年）是過早發育的孩子，還不成熟。[14]太平天國起義者曾經嘗試對中國社會作階級分析，並首次引入了儒家傳統不是中國傳統而是士紳傳統的觀念（idea），或者說感受（feeling）。抱持這一觀念，太平天國人可以支持引進輪船、鐵路和其他西方物質文明的產物，而無須訴諸於如「體用」模式那種對當時一些知識階層——也即儒家洋務派官員——頗具吸引力的教條。可以理解，儒家洋務派官員不承認中國社會的分裂，他們將不同的文化選擇視為華夏與夷狄的區別，並同意用西學補充儒家文化，也即用西方物質之盾保護中國精神。但是疏離於儒家社會之外的太平天國人樂於拒絕儒家文化，「中國」和「士紳」才是其文化選擇的兩個選項，前者是他們所屬的民族，後者是把他們拒之門外的階級，他們覺得拋棄的是並不屬於自己的東西。

衡量太平天國以來的中國文化變革有一個指標，那就是在多大程度上知識階層轉向太平天國人的立場並明確表達該立場。社會不滿的激烈之音，而非思想祛魅的感傷之音，在反傳統主義的各種表達中最

139

14 共產黨對太平天國有著巨大的興趣。關於這個主題有大量基於共產主義立場的研究，尤其是太平天國百年紀念的1950年。在一部近代中國思想史的概述中，作者表達了共產黨的核心觀點，將太平天國描述為「空想社會主義」，見斐民：《中國近代思想發展簡史》，上海：時代書局，1949，第12頁。另一個研究提到這些先驅者憑本能找到了正確的方向，但有著歷史局限性，見"Soochow Remembers the Taipings," *China Reconstructs*, vol. 1 (1953), pp. 49–51。

為清晰地奏響。當儒家傳統（以及與之相伴的其他許多東西）被打發給了一個階級，那麼中國作為一個民族國家而非一個階級，就不必對其再有歷史忠誠。中國天然的歷史忠誠是對自身歷史的忠誠。

誰是中國？士紳不是中國，共產主義者如是說；士紳是一個階級，而士紳文化是一種階級文化。在過去兩三千年的封建社會中（用相當寬泛的共產主義分析來說），思想有兩極，儒和道。儒家思想是統治階級的教育工具，因而強調禮。道家思想是遁世的，是在封建社會中逃避失敗的路徑。[15]在中國文學中（根據另一位共產主義者的說法），真正的傳統是民間傳統，而不是一貫被認為是傳統的廟堂文學或者有閒階級的文學。[16]非士紳才是中國，他們由所有共產主義者寬泛地定義為「人民」的人組成，在人數上佔絕大多數，他們才能代表中國。中國的傳統是非士紳的傳統，這是要受到欣賞而不能拋棄的傳統，也是破壞傳統者不能觸及的傳統。這一傳統一直存在，但只要士紳階層的社會和文化主導地位存在，它就一直受到遮蔽和貶低，或被歪曲意義。

因此，對中國歷史「新的正確解讀」使唐代詩人白居易成為中國一直存在的「民為先」傳統的中流砥柱，儘管這一傳統有時候並不顯著。[17]魏晉時期詩人、「竹林七賢」之一的嵇康的作品被20世紀的魯迅輯錄成《嵇康集》，獲得了「大眾性」的美譽（受批判的是「封建時代……專制政府……儒家教條」，與之相對的則是「愛國詩人……民眾的精神……」，這些引自魯迅的一個崇拜者）。[18]這一傳統還可以進

15　徐懋庸：《文藝思潮小史》，第98–99頁。

16　鍾紀明：《向民間文藝學習》，上海：新華書店，1950，第2頁。

17　Kwei Chen, "Po Chu-i: People's Poet," *China Reconstructs*, vol. 4 (1953), p. 31.

18　Feng Hsüeh-feng, "Lu Hsun, His Life and Thought," *Chinese Literature*, no. 2 (Spring 1952), reprinted in *Current Background*, no. 217 (1952), American Consulate General, Hong Kong, p. 7.

140 一步追溯到《詩經》，作為昔日「五經」之一的《詩經》被解構了，並在新的意義上重構，與白話小說一起列為經典，而非與《禮記》一類書籍並列為「經」。在一位共產主義者看來，這是民眾文學的珍寶，表達的是民眾的鬥爭和義憤；他有意不理會《詩經》的經學注疏，而是從中發現人民隱藏的抗議，表現了他們反對買賣婚姻、「封建宗教儀式」等等。[19]當然，毛澤東也不免要引用《詩經》——他在1939年給斯大林（Joseph Stalin）的祝詞（適逢這位來自格魯吉亞的感情豐富的紳士60歲生日）中引用《詩經》中一句充滿田園風味的詩，表達中國對朋友的渴望：「《詩經》上說的：『嚶其鳴矣，求其友聲。』我們正是處在這種時候。」[20]

人民的傳統是可以回收再利用的中國的過去，而那些曾經代表中國過去（曾經只屬於士紳）的東西可以任意丟棄，或者經受徹底改造（a C-change）。對共產主義者而言，太平天國人成了中國活生生傳統的一部分，這一傳統取代了由官員代言的士紳中國所擁有的虛假中國傳統。

正如社會抗爭領域，科學領域理所當然也成為共產主義者搶佔中國過去時的目標。古代中國的發明，或者說對未來的設想，如各種式樣的指南針、地震儀、度量衡器具、渾天儀等等，都被自豪地作為民族的成就而受到強調。[21]中醫的學問尤其受到系統梳理，以充實西方醫學。[22]這是處於構建過程中的人民傳統。科學在儒家官方傳統中幾乎不受尊重，因此被默認是「屬於人民的」。

---

19 鍾紀明：《向民間文藝學習》，第18–19頁。

20 Mao Tse-tung, "Stalin: Friend of the Chinese People," *People's China*, vol. 1, no. 1 (1950), p. 4.（譯註：中文引文見毛澤東：〈斯大林是中國人民的朋友〉，《毛澤東選集》，北京：人民出版社，1991，卷2，第657頁。）

21 *Postage Stamps of the People's Republic of China, 1949–1954*, pp. 29–31.

22 見 *The New York Times*, Nov. 14, 1954 (Hong Kong dateline)，有篇報道關於政府提倡的扶植中草藥和針灸等傳統醫藥的運動，要把所謂「舊的民族遺產」與現代醫療技術結合起來。

五、破壞傳統與本土主義的綜合

這就是共產主義者使特殊忠誠與一般忠誠保持一致的方案。另一種中國傳統介入了西方傳統與他們激烈批評的經典中國傳統之間；如果「人民的中國」沒被發掘出來填補傳統（也即士紳的）中國挪走後留下的空白，那麼西方傳統就會闖入並填補這一空白。階級分析將傳統中國價值作為「士紳」或「封建」價值拋棄，同樣也將可能的繼任者西方價值作為「資產階級」價值拋棄。

141

實際上，共產主義者尋求找到一種綜合，以代替被拋棄的儒家觀念和與之相對立的西方觀念。中國既不應該擁抱傳統中受到褒揚的中國價值，也不應該擁抱現代西方價值，儘管人們最初以後者的名義攻擊前者。因此，著名文學家郭沫若既批評中國封建文人對小說這一文學形式的輕視，又批評1919年五四運動後隨著資本主義進入中國的資產階級對小說的欣賞。[23]「過時的、半帝國主義半封建」文學和藝術所帶來的影響必須被清除。[24]五四運動仍然是光輝傳統，但是其革命思想必須與其「反動」思想區別開，後者包括胡適和蔡元培的思想[25]——也即自由派知識分子的思想，其反傳統的批評（對這場運動中他們那些信奉共產主義的前同事而言，這類批評本身或許還是能接受的）可能只代表他們向西方「文化侵略」投降了，而在共產主義的世界觀裏，西方「文化侵略」正與帝國主義相對應。周揚對這一共產主義理論表述得很清楚。他說，以前中國人認為封建的文學形式是舊

23　Kuo Mo-Jo, "Chinese chinoise et occident," *Democratie nouvelle*, vol. 5, no. 2 (1951), p. 69.

24　Kuo Mo-jo, "The United Front in Literature and Art," *People's China*, vol. 1, no. 1 (1950), p. 29.

25　Ch'ien Tuan-sheng, "Study [*hsüeh-hsi*] for the Purpose of Self Reform and Better Service to the Fatherland," *Jen-min jih-pao* (Peking, Nov. 6, 1951), trans. Chao Kuo-chün, Cambridge: Harvard University, 1952: mimeo., p. 4.

的。這是對的，但認為資產階級文學就是新的則是錯誤。後一種想法源於盲目崇拜西方的傾向，它其實反映了半殖民地的觀念。[26]

同樣地，在美術領域，也有對純粹的傳統主義者和全盤西化者的譴責。傳統中國畫被稱為屬於「士大夫」(此處用這個詞帶有成見，並不是為了準確描述畫技而作的學術分類)，並與「八股」聯繫在一起，而八股文則象徵了昔日中國所有風格化和死板的藝術形式。[27]西方藝術的現代運動被稱為資產階級意識形態的產物，它的基本信條是所謂意識形態並不存在，相信美術、文學、哲學和科學都是「精神」的表達，與社會的物質條件毫無關係。[28]

142

毛澤東告訴我們(他並不是第一個)共產主義者如何看待這一觀點。在1942年的〈延安文藝座談會上的講話〉(後來成為文藝問題在實踐中的官方指示)中，他指出：「在現在世界上，一切文化或文學藝術都是屬於一定的階級，屬於一定的政治路線的。為藝術的藝術，超階級的藝術，和政治並行或相互獨立的藝術，實際上是不存在的。」[29]

正是這一取向使共產主義者「看透」(用他們自己的話來說)了傳統中國和現代西方，或者說從這二者中解放出來了(從觀察者的角度來看)。一位共產主義批評者表示，恰恰是以純藝術的名義，中國人奉傳統中國藝術為永世垂範(他引用這派人的口號「仿宋擬元」)，或者亦步亦趨地跟隨歐洲的現代派。[30]

他接著表示，五四運動以後，「資產階級的美術家」或是為了拒絕革命表現出一種「復古」精神，或是「向資本主義國家的美術屈膝投降」

---

26 Chou, "The People's New Literature," pp. 104–105. 此處須注意，受西醫訓練的中國醫生如果反對「祖國的醫學遺產」(也即「民間」傳統)，就會被説成是受到「資產階級意識形態毒害」，見 *The New York Times, loc. cit.*。

27 李長之：《中國畫論體系及其批評》，重慶：獨立出版社，1944，第9–13頁。

28 溫肇桐：《新中國的新美術》，上海：商務印書館，1950，第1–3頁。

29 Mao Tse-tung, *Problems of Art and Literature,* New York: International, 1950, p. 32.

30 溫肇桐：《新中國的新美術》，第1頁。

(印象派的走狗？)。國民黨1927年「清黨」政變後的20年裏，這種反動心理尤其嚴重。「宋元家法」大受推崇；在共產主義者眼裏，這一傾向的豐碑便是1936年的伯靈頓藝術展(Burlington Art Exhibition)，這一展覽由中國政府資助，於倫敦舉辦。而對西方的投降，則表現為1921年在上海成立的倡導印象派的「天馬會」。1931年，後印象派、野獸派、超現實派風靡中國大都會的美術圈，但抗日運動的愛國熱情起來之後，這一階段很快就衰落了。[31]

這就好像駕船在兩個淺灘之間小心地行駛，而階級分析有助於標識出淺灘的位置，以避免擱淺。那麼中國共產主義的美學價值到底是什麼？「用傳統的毛筆畫作寫實的表現，或者用油畫的器材來作氣韻生動的描繪」，這樣的折衷主義者只會受到鄙視。他們自以為產生了一種「不中不西」的新藝術，其實還是「中學為體，西學為用」的改良主義而已。[32]這不是共產主義者尋求的妥協。

143

共產主義者在繪畫中看重的是寫實主義。[33]對現代中國人而言，寫實主義的優點似乎是恰好處於以下兩種價值中間：傳統畫論經典中最受推崇的中國古典繪畫的理想主義(idealistic)價值，以及西方現代藝術中非再現的構建性(non-representational, architectural)價值。通過傳播寫實主義的福音，共產主義者能夠回到歷史中將某些古典藝術選出來，清洗乾淨成為人民的藝術，這些作品顯然是非西方的，也可以稱之為「非封建的」。有時候，共產主義畫評家非常迫切希望見到「社會主義寫實主義」(socialist realism)成為偉大中國繪畫傳統的頂峰，於是慷慨地使用其淨化之泉，認為中國山水畫大致都反映了基本的寫實

31　同上註，第11–12頁。
32　同上註，第2頁。
33　對1949年北京的一場無產階級繪畫展覽的描述，參見Derk Bodde, *Peking Diary*, New York: Schuman, 1950, p. 182。

主義，或者至少是向這方向的努力。[34]但正如一位評論者所表達的寫實主義的救贖更有選擇性地(可能也頗為典型地)被歸於宋代畫院的「北宗」傳統——甚至宋徽宗本人都受到讚許——作為啟發寫實主義名作的寶貴傳統。[35]畫院畫家與其他畫家相比，的確在表現對象上更為具體。但是，前現代中國畫的南宗和北宗其實都認為寫實要從屬於繪畫形式上的考慮。畫院派在處理自然中內在形式的問題上，不如崇尚性靈的南宗畫派那樣沉迷於超越細節，他們將細緻入微的自然物以形式抽象(formal abstraction)的模式安排在畫作中，並非出於自然主義的意圖，而是因為這些模式中惟妙惟肖的圖像具有襯托周圍留白的形式化特質的效果。宋徽宗一類的「寫實」肯定遠非再現派畫家(representationalists)的「社會主義寫實」。但是，這意味著宮廷畫傳統還是可以搶救出來為人民服務 其傳統對手(至少是理論上的對手——我們已經看到折衷的兼容並蓄如何緩和了他們的對立)是士大夫畫家，也即士紳。

144

還有一種更直接的方法從過去的荊棘中摘取「人民」這朵鮮花。工匠的作品因其可貴且謙卑的匿名性，可以被挑選出來作為傳統的主線。[36]正是通過這一聯繫，著名的敦煌石窟壁畫(從北魏到唐)獲得共產主義者全心全意的推崇，包括發行了以此為主題的兩套郵票作紀

34 Yeh Chien-yu, "On the Classical Tradition in Chinese Painting," *People's China*, no. 7 (1954), pp. 15, 17. 參見Chou Yang, *China's New Literature and Art*, Peking: Foreign Languages Press, 1954, p. 38。周揚將民族遺產直接等同於「民間」傳統，而非「封建」傳統 「從我們的民族遺產中學到的主要是其寫實主義精神。」幾年後，茅盾(一直與共產主義者關係很密切的自然主義作家)將如實描繪所有階級的全部生活概括為「民族形式」的特徵；見Amitendranath Tagore, "Wartime Literature of China—Its Trends and Tendencies," *The Visva-Bharati Quarterly*, vol. 16, no. 2 (1950), p. 128。

35 Chang Jen-hsia, "Flower-and-Bird Painting," *China Reconstructs*, vol. 3 (1953), p. 51.

36 關於這個重點，參見同上註，第51–52頁。

念，都是最廣為使用的面值（屬於「我們偉大祖國」系列）。[37] 曾經到敦煌臨摹採風的畫家徐悲鴻，[38] 因為很有趣的理由受到讚許：據説他一直在抵抗外國的形式主義和抽象藝術，另一方面也在抵抗中國士大夫繪畫的死亡之手。[39]

在其他那些不如繪畫雄心勃勃的藝術形式中，表現日常場景的木刻版畫獲得極大鼓勵；它從戰時就開始勃興，尤其是在離開了中國傳統且受到蘇聯版畫而非宋代木刻影響的年輕藝術家那裏廣受歡迎。[40] 共產主義者還支持更樸素的農民藝術，如用剪刀或刻刀製作的表現花卉、鳥蟲、人物或知名故事場景的剪紙藝術。一位共產主義評論家對這類藝術的評價為：「中國舊式文人或所謂『現代派』的墮落還沒有影響到它們。」[41]



這種必須要在老華夏（Cathay）* 和新巴黎之間尋找中間地帶的強迫感，標誌著現代中國某種一般意義上的強迫感。在國內尋找新傳統

---

37 *Postage Stamps of the People's Republic of China, 1949–1954*, pp. 15–16, p. 27.（譯註：列文森這裏所指的是1952年發行的特3「偉大的祖國（第一組）——敦煌壁畫」和1953年發行的特6「偉大的祖國（第三組）——敦煌壁畫」，面值均為800元，也即1955年幣值改革後的8分錢，長期作為最通行的郵票面值。後來1987至1996年間還陸續發行了六組共24枚敦煌壁畫郵票。）

38 C. P. Fitzgerald, "The Renaissance Movement in China," *Meanjin*, vol. 9, no. 2 (Winter 1950), p. 36.

39 Ai Chung-hsin, "Hsü Pei-hung—an Outstanding Painter," *People's China*, vol. 3 (1954), p. 36.

40 Ch'en Yuan, "Chinese Culture in Wartime," *Journal of the Royal Society of Arts*, vol. 44, no. 4728 (1946), pp. 681–682.

41 *Folk Arts of New China*, p. 45. 參見劉熾對音樂的評論：「中國的大眾新歌一方面是對中國封建音樂和城裏人音樂的否定，另一方面也是對歐美資本主義音樂的否定。」轉引自 Clarence Moy, "Communist China's Use of the Yang-ko," *Papers on China*, vol. 6 (1952), p. 123。

* 譯註：對中國的舊稱，出自馬可．波羅。

的需要，與在國外尋找新的批判性選擇原則的需要，表明中國人要付出一些代價才能拋棄國內的舊傳統並邀請西方進入，而共產主義者也
145 同樣要付出代價。需要補償，就意味著對舊傳統還有牽掛，在共產義者那裏　這種牽掛在其對傳統的否定中暴露出來　而非掩飾起來。他們引入階級分析，並非興高采烈地扼殺傳統中國文化，而是在最近的一系列努力中（而此前的所有努力都失敗了），試圖祛除招致衰敗的惡靈。

中國的共產主義很難被定義為能讓人避免內心傷感的思想「桃花源」；在它背後是世俗的社會抗爭。但是傳統中國社會的解體是西方衝擊的結果，西方入侵同樣擾亂並最終摧毀了中國人對中國思想自足性的自信。文化忠誠的問題正是伴隨著社會動蕩而活躍起來。

因此，說中國共產主義扮演的角色是使知識階層努力逃避思想困境的工具，並不是在否定而是在確認中國共產主義來到幕前是因為極大的社會壓力這一事實。他們與中國傳統的疏離是和中國社會的動蕩分不開的；而治癒這種疏離感造成的莫名不安的革命性努力，在思想史中與另一種努力密不可分，也即努力通過革命擺脫社會動蕩　獲得社會平衡。

第十一章

西方列強與中國革命：文化變革的政治方面

在過去一百多年中引起中國思想反應的西方，同樣也激發了政治反應。條約口岸不僅為中國民族主義提供了文化條件，也成為民族主義的政治靶子。通往民族主義式共產主義的中國道路，始於思想和政治的自足狀態，然後越來越深地陷於西方在思想和政治上的雙重支配地位，直至達到人們希望的中西再次平等的解脫狀態，或者更甚於平等。但是過去不會再現，西方入侵的經歷也不可能被忘卻。中國政治與中國文化的當下狀態是全新的。如今出現的不是傳統秩序，而是在某種意義上對失去傳統秩序的補償。 146

在與西方列強簽訂不平等條約之前，中國文人已有了對西方思想的態度，但是他們沒能保持這一態度，而在1840年代以後西方主導的百年中，中國文化傳統的銷蝕逐步導致了共產主義思想的時代。同樣，中國文人早就有了反對西方勢力的立場，但後來這一立場也撐不住了，而在外交實踐中被迫採取的變化則導致了共產主義政權的時代。中國領導者的外交實踐已經成為其文化傳統的一部分。外交的變化也是文化的變化。中國成為「人民共和國」的過程，也是與蘇俄聯合對抗西方國家政治勢力和其他中國領導者的過程，正與中國文化成為既反對西方思想勢力又反對中國文人傳統的「人民文化」的過程同步。這是中國文化變革的政治方面。 147

據說古羅馬三巨頭之一的克拉蘇(Crassus)有自己的救火隊和縱火隊，通過巧妙地將二者配合使用實施了許多計謀。有趣的是，在過去百年裏，西方列強在中國(也許在其他地方亦是如此)就好像扮演了克拉蘇的角色。當中國政府在火上烤的時候，列強的物質利益似乎得到了最大保障，而這火至少部分是由西方引發的國內動亂之火；這是因為在如此危如纍卵的情況下，中國統治者無論原本有多不想對外國人讓步，都必須讓步，這樣才能獲得外國助力，而唯有外國助力才能在國內拯救他們。對雙方而言，這一保護體系的順利運作有個前提：中國政府不應在國內的敵人面前太無能，以免有效的外國援助超出了外國人能承受的範圍，或讓中國政府擔負太重；外國人願意提供的援助不會高於其在華權益，而中國政府願意付的報酬也不會超出其在內亂中的損失。

按照其理想狀態，這一體系在1860年建立，這可以作為我們理解後來一系列變化的參照點。當時反抗清朝的太平天國之亂已經肆虐十年，但滿清政府仍試圖用古代的方式，同時成功地攘外安內，而且它還不願意增加，甚至不願意認可1840年代鴉片戰爭後賦予列強的一系列在華特權。然而，對中國的統治集團而言，傳統中國的世界是所有世界中最好的，卻已經是不可能維繫的世界了。中國政府在第二次鴉片戰爭(1856–1860)中被英法聯軍擊敗，因而削弱了對太平軍的防禦，此後百年皆是如此：國內造反和國外入侵必有其一須暫且忍耐。內憂外患不可能同時肅清。

148

1860年，外國人只是要清朝投降，而太平天國則要清朝滅亡，因此清朝的出路是忍受外國勢力在中國的擴張，並試圖以此為代價換取更多籌碼；當事實證明清朝無望獲得兩條戰線上的勝利，他們不情不願地接受其中一個失敗(相對較輕的失敗)，並利用它來逆轉另一條戰

線的危局。與舊條約相比，1860年與西方國家簽署的新條約更利於外國，所以西方各國，尤其是英國，必然會為中國政府服務，因為他們相當於也在其中佔了股份。英國很快介入中國內戰。一個最終被調教得馴服的政府，值得西方列強保護。

即使是和列強共同與清朝為敵之時，太平天國也從未與外國人結盟，而在西方不再與清朝為敵時，太平天國對清朝的敵意反而對西方列強有利。無論英國自己擊潰清軍，甚至推翻清政府有多容易，更好的選擇還是扶植一個代理政府——依賴英國，但能夠在較大程度上自衛——這要比有可能面對一個統一、排外、全民皆兵的國家，並與其作戰的前景更好。沒有中國政府會大度地向外國人讓步，除非它正在巨大的壓力之下。英國人此前也給了中國政府壓力（要不是可利用的內亂近在手邊，他們也會再向中國政府施壓），但是一旦他們的目的達到，把向清政府施壓的任務交給太平天國似乎更明智，也更有利可圖。太平天國的威脅可以利用，而且他們遠非無懈可擊，而清朝絕不可能與其和解，除非是自取滅亡。因此，英國只要付出相對小的代價幫助中國代理人，而非用相對大的代價去剝奪其獨立，就可以在中國行使意志。清政府在被太平天國逼到絕路時，向外國人出賣了他們一度竭力捍衛的權益。

149

於是，涉及外國在華利害關係的形勢可以初步概括如下：

外國對中國提出的要求可能由不得民心的中國政府承認，這時候中國政府可以被利用；它也可能由民眾支持（也即大致上能接受）的政府承認，不過這種情況下必須威脅或強迫中國政府。一個代表中國人一般意願的政府必須反抗外國的入侵，但是一個不得民心的政府可以相對更順從西方，因為逆來順受是獲得西方資源的唯一要訣，中國政府需要西方提供的力量去對抗國內的反對者。因此，自由的西方國家雖然常常為中國反對統治者的抗爭提供啟發，卻傾向於支持失去民心的中國政權；眼睜睜看著一個政權失去民心，然後作為其唯一的希

望介入　　這就是西方國家的收買方式。西方從中國統治階層那裏抽取權力，於是可以再把這權力作為交換條件還給他們。

這就是西方人利用槓桿對付中國政府的理想模式（這一模式取決於事件的發展邏輯，而非建立在外國使節理性、精明的事先準確算計上）。但是這一模式隨著時間的推移逐漸解體，因為情況絕不是靜態的。或是中國政府充分利用了其買來的護盾，使國內局勢變得不那麼危險，於是也不再那麼願意繼續為外國護盾買單；或是另一種情況，恰恰是因為政府被外國人控制而危機加深，不再有那種忠誠又馴服的反對派，用穩定但溫和的方式抵抗政府，使列強得以輕而易舉地長期利用。列強傾向於投資一直有些偏離平衡態的中國政府，但是，要麼中國政府最終試圖擺脱西方而自立（如1900年的義和團運動）　要麼中國政府威脅會完全失去平衡，並要求西方提供更多幫助以免其覆滅，而對西方贊助者而言，這個要求已經超出了中國為其效勞的價值了。

150

後一種情況適用於1920年代「國民革命」時期軍閥與外國列強的關係。從外國的角度看，中國政治勢力處於一種勉強維持的平衡中。中國人對軍閥操縱的北京政府的敵意，對確保北京政府依賴外國列強而言是必不可少的，因為軍閥必須從國外補充他們在國內揮霍的資源。然而，尤其在1925年5月30日「五卅運動」之後，對北京政府各派系的民族主義仇恨因外國人對他們的扶持而滋長，而且相對於外國為壓制這種仇恨而向北京政府提供的援助而言，這種恨意的增長不成比例地高。

顯然，對於列強，這已經到了回報遞減的轉折點。外國人發現他們正在接手一個完全破產的政權，面對著一群緊密團結在一起的中國反對者，以至於只有徹底決心對這個國家發起戰爭，才能保護在華特權。軍閥將無立足之地，外國列強將不再享受內戰仲裁者的優越地位，而且會發現自己正面臨著徹頭徹尾的國與國之間的戰爭。

有些外國人願意面對這樣的前景。在他們眼裏，1920年代的中國處於兩個陣營中：一個是民族主義的，或者說「布爾什維克」（也即國民黨和共產黨聯合的反帝的民族主義統一戰線），另一個是反對民族主義的。這些外國人在國共合作的統一戰線中看不到任何機會，於是轉而準備不惜一切代價拯救軍閥。另一些外國人像他們的同胞一樣認為中國的民族主義無法安撫，懷疑本質上相當有限的西方勢力是否能遏制住中國的民族主義，妥善地擔負起這一重責。只要中國的民族主義還是被評價得那麼負面，那麼頑固不妥協——換言之，只要《北華捷報》繼續惡意攻擊難以駕馭的布爾什維克，國民黨領導人蔣介石——西方人群體就只能看到兩種選擇：或是徹底侵略中國，或是止損離開。

151

但是到了1927年春，當看到並非所有民族主義者都是布爾什維克——簡而言之，不帶感情地說，當外國人意識到仍可能有內戰——第三種選擇出現了，這是條老路，也是最好的選擇。西方可以支持一個足夠強的中國政府，它可以在一定程度上自立，然而又受到足夠大的內亂威脅而需要外國援助。當1927年國民黨在外國勢力的暗中支持下與共產黨決裂，西方列強就有了一個新的代理人，既非軍閥政府那樣軟弱而不堪用，也非蔣介石曾經貌似的那樣頑固不化、堅定捍衛國家民族主權（因此很難打交道）。

然而，蔣介石和西方之間的關係並不完全遵循舊的模式。外國人不得不退而求其次（*faute de mieux*），保持他們的條約特權，但是必須作一些修改，答應一些其他條件。這不是簡單的代理人變動，外國人從一個受內憂所困的政權轉向另一個（例如，像他們在1912年民國成立時那樣）。蔣介石是一位真正的民族主義者，而且在反軍閥反外國人的鬥爭中，在20世紀這些對中國文化而言危機重重的時段裏，中國的民族主義已經獲得了非常穩固的地位，成了一種道德律令，新政權必須表現得遵循其宗旨。外國人可以選擇改變或者不改變這個已經

不可行的控制體系。如果改變了，他們就要給予中國政府足夠的讓步，使共產主義者不能輕易獲取民族主義的代表權。如果他們不改，就會使國民黨政府成為一個孤立的、傀儡式的軍閥政權，正如他們之前拋棄的那些已破產的軍閥政權。

西方可以威脅中國統治者，否則就拒絕支持他們對抗國內反對者，從而緩解中國統治者的排外態度；這就和以前一樣。但是中國統治者也可以威脅西方列強，否則就拒絕切斷與反對者（立場最堅定的反帝國主義者）的聯盟，即對外國人而言最昂貴的麻煩，從而迫使外國人減少在華特權；這是新的發展。事實上，西方支持共產主義的幽靈以遏制國民黨，而國民黨也支持共產主義的幽靈以遏制西方。

152

國民黨與外國列強對彼此提出的條件可以用以下想像中的對話形象地表達：外國列強暗示國民黨：「如果你們想要得到某些東西，就別想得到所有東西，因此與左翼極端分子分道揚鑣吧，否則我們就會盡全力封殺你們，或者至多把你們留給共產主義的最終復仇，不給你們一點幫助。」而國民黨則暗示外國列強：「如果你們想要維持某些東西，就不要試圖維持所有東西，那會把我們逼得與共產主義者結盟，會讓你們付出很大代價。」1927年2月，英國人將位於長江中游漢口的租界還給了武漢國民政府，似乎在表示他們注意到了對方的警告。同年3月，在更靠近海岸線的南京，國民黨似乎也做了同樣的姿態，與據稱是共產主義者針對外國人的暴行脱離了關係。4月，在上海這個外國人的大本營、民族主義者的目標，兩方必須做個了斷，於是國民黨與外國列強走到了一起；極端立場軟化了，雙方達成共識，共產主義者遭到了滅頂之災。



共產主義的殘餘力量生存了下來，成為此後十年的重要勢力之一。國民黨政府與他們一直在交戰，但1937年雙方結成了第二次統

一戰線，因為日本威脅已經介入，在這種程度的外國威脅下，內戰只會被外國侵略所利用，因此只能先把分歧放在一邊。

作為1925到1927年中國民族主義主要目標的英國人，那時最多希望在中國維持勢力，在後來的中英關係中，他們也並不想真的冒險發起一場全面戰爭。因此，國民黨能和他們達成妥協，而中國的民族主義某種程度上也在政治上安於妥協，儘管其團結被削弱。然而，當日本人而非英國人對中國民族主義發起挑戰，國民黨幾乎不可能與其妥協。因為日本處心積慮侵略中國，要獨享權力而非與人分享，中國民族主義不能安於妥協，只能抵抗；真正的抵抗使內戰消弭。英國人和蔣介石原本是互利互惠的——雙方都想避免共產黨奪取天下的前景。但是日本人和蔣介石沒有什麼可作為利益交換的東西。蔣介石不能迫使日本人讓步，因為他被迫出賣的無論是什麼，日本人都打算直接攫取而無須任何許可。日本人對蔣介石也沒有什麼特殊的影響力，因為他們從共產黨那裏奪來的原本屬於蔣介石的權力，都要留給自己。 153

因此，儘管日本人厚顏無恥地利用共產黨的威脅作為勒索蔣介石與他們合作的武器，最終還是失去了蔣，因為他們改變了干涉中國革命的規則。他們希望得到的中國代理人（後來在其他人那裏找到了），要能有助於他們通過戰爭征服中國，幫助實施赤裸裸的外國統治，而非有助於和平時期的外國遙控。蔣介石為了自己（而非日本）的利益把與共產黨決裂的機會留到下次，不得不與其聯手，先清除日本人的威脅。作為一名反對共產主義的民族主義者，蔣介石必須保住抗日的大義這一名分，避免將愛國的號召力拱手讓予共產黨，讓民族主義和共產主義在中國成為同義詞。

一言以蔽之，蔣介石最大的願望是把共產黨和日本人一起從中國趕走。他暫且壓抑了實現其中一個目標的願望，以追求另一個目標，而這一延遲對他而言是致命的。

當美國加入了對日戰爭，這兩個目標第一次看起來可以同時實現。統一戰線的破裂不再必然把蔣介石推到日本一邊，也不必然會嚴重傷害其民族主義，因為整個民族的目標——打敗日本——肯定能達成。於是，1940年代中國又開始準備內戰了，甚至在更大的民族戰爭還未完全結束前就已經開始了。

154

正如中國近現代史上的其他內戰，以及其他反對派對中央政府施加壓力的行為，這次內戰也涉及在中國保留外國利益的問題。但是這次情況非常複雜，因為關係到的利益更多是政治上的，而非經濟上的。日本戰敗後，美國成為遠東最強的西方勢力，而它想要的是一個可靠的中國政府的政治支持。按照美國人的定義，那意味著非共產主義的政府。

如果這樣的政治支持是美國追求的回報，那麼無論對四面楚歌的國民政府提供怎樣的援助也不能保證真的能獲得這一回報。對蔣介石而言，因為涉及的外國利益有所不同，美國似乎缺乏英國1927年對他的影響力——他需要英國的援助以與左派決裂，而英國可以選擇拒不援助，讓他失去這個寶貴的機會。1920年代初，英國完全有可能在國共兩黨之間保持中立，當時這兩黨似乎都打算沒收英國在華財產。但是美國的在華利益屬於另一性質，所以它不可能放棄蔣介石，轉而支持共產黨。

因此，蔣介石可以輕易頂住美國要求國民黨改革的壓力。改革理論上可以阻止中國革命，而革命對美國和對中國統治者而言都是討嫌之事；後來，中國統治者揮霍了原本可能以改革勝過革命的優勢，一廂情願地認為足夠的外國支持會一直源源不斷，不管國內腐敗加強了對手力量時，對外援的需求如何增長。

國民黨在充當外國的工具時，就這樣重蹈了二十多年前北洋政府的覆轍，逐漸失去民心，直至其唯一能為其外國後台提供的力量就是其後台給的。不過，這時中國已經沒有外國人騰挪的空間了，沒有其

155

他可選擇的「跟班」，西方看中的候選人所面對的對手也完全不受西方控制。美國援助了唯一一個勝利了會有利於美國的競爭者，然而令人絕望的是，這個競爭者勝利的機會恰恰被美國援助的不可避免所損害。

到了1950年，一個輪迴已經完成。西方利用了中國政府面臨的國內威脅，幫它重新建立國內平衡並獲取相應的回報。但是，在一定程度上，正是因為西方干預，這種國內威脅日益變強，以至於造反者最終奪取了政權，而之前的政府則和其美國盟友一起成了威脅。國民黨，或者說在其後若隱若現的美國，變成了不祥的威脅，這就使蘇聯的對華援助——作為對受威脅政權的支持——一度不可避免，同樣不可避免的是中國的投桃報李——對蘇聯（不再是對西方）的政治服從。



結語

新詞匯還是新語言？

民國初年的軍閥也許只是漢末或唐末割據軍閥的現代版。蔣介石 156 的南京政府也許只是秦或隋這樣短暫的統一王朝，為壽命更長的中央集權的官僚制政權鋪平道路。也許正如一句俗語所說，中國永遠就是中國，如海納百川，在這鬧哄哄的百年裏沒什麼新鮮事，只有一些轉瞬即逝的細節溢出了不變的中國歷史定式。

如果這樣的説法站得住腳，那麼中國共產主義者就不僅僅是有點傳統主義（traditionalistic），而且是傳統的（traditional）；傳統主義絕不必然意味著要延續根深蒂固的傳統價值的活力（正如我們看到的，其涵義可能恰恰相反），而傳統則恰恰暗示了這個意思。也許中國文明已經被拓展了（根據這種對歷史的理解），在現代中國與現代西方的對話過程中，中國文明的詞匯變得更為豐富，但是中國文明保持了昔日的自我，仍然用自己的語言表達。

然而，如果只是中國的詞匯受到了影響，只是細節而非智識生活的風格受影響，那麼中國與歐洲相遇而產生的影響，對彼此而言性質應該是一樣的；文化擴散發生在兩個方向上，歐洲和中國都接受了來自對方的觀念。但是這樣的結論有什麼地方不對——我想我們必然都感覺到了。在著作中指出前現代中國科學成果豐富的李約瑟，正是從語言的角度來表述現代文化的問題（「……世界的進步迫使中 157

國科學家和技術人員同時掌握兩種語言，而反過來的情況卻幾乎沒有……」)，[1]此處語言的比喻強有力地暗示：西方對中國的影響恐怕是改變了後者的語言——而中國對西方的影響則是拓展了後者的詞匯。

一、歐洲和中國的詞匯轉變：藝術與觀念

現代歐洲已將遠東的元素納入其藝術史，或是作為異國情調，或是徹底消化吸收，並沒有因強烈的外來吸引力而放棄自我。倫勃朗(Rembrandt)用拉傑普特風格繪畫*，或者圖盧茲—羅特列克用「日本」版畫風格，似乎都是囫圇地吸收了亞洲風格，但事實上這樣充滿異國情調的作品有賴於藝術家本土的傳統才會產生效果；這些作品的重點在於新奇性，在於對技巧的生動展示，而不在於純粹的美學性質。在這類作品不被視為遊戲之作的本來環境中，他們本可能會獲得真正的美學評價。徹底消化吸收外來風格則更為重要，著名的法國印象派受到東方版畫的深刻影響，最具代表性的就是日本的浮世繪，其製圖術和戲劇化的表現滲透到自德加(Edgar Degas)——其芭蕾舞女畫面後藏著日本藝術家葛飾北齋——到龔古爾兄弟(Goncourt Brothers)、馬奈(Edouard Manet)、惠斯勒(James McNeill Whistler)這一系列藝術家的作品中。[2]

然而，印象派不可否認是歐洲的。其審美的發展與在歐洲的流行都是歐洲內部對話的表達方式。對話的背景中，有著各種啟發性的藝術宣言，有著古典派、浪漫派、寫實派審美趣味間富有成果的衝突。孕育了印象派的脈絡從安格爾(Jean-Auguste-Dominique Ingres)、德拉

---

1 Needham, *Science and Civilization in China*, vol. 1, p. 4.

* 譯註：印度16、17世紀莫臥兒王朝時代流行的細密畫風格。

2 Kobayashi Taichiro, "Hokusai and Dagas," *Contemporary Japan*, vol. 15, nos. 9–12 (1946), pp. 359–368.

克羅瓦(Eugene Delacroix)、庫爾貝(Gustave Courbet)一路而下，浮世繪則是匯入的支流，為印象派畫家提供了可以消化吸收的觀念，幫助他們拓展了歐洲的歷史。

這是一次逆轉，也是一場公平比賽。葛飾北齋也在透視法和明暗對照法兩方面深受西方影響。[3]但是日本藝術並沒有被葛飾北齋顛覆。他用了一些從西方來的詞匯，但說的仍是中國和日本的美學語言，發展的也是中國和日本的美學主旨。正如在德川時代的日本，在近代早期的中國，也有少數中國藝術家借用了西方的畫法，有些是為了異域風情，有些是為了豐富自身。但他們還是作為中國畫家在繪畫，與他們尚未見識的西方藝術的廣博根系並無關聯，只是接觸了這一根系暴露在外的一些表面的、有趣的東西。「與泰西郎學士數相晤對，即能以西法作中土繪事。」[4]這顯然是在廣為接受的中國秩序中玩個小把戲所帶來的樂趣，而非轉而接受潛在的、不太能理解的外國美學目的。

158

同樣地，在一般觀念的領域，我們發現伏爾泰承認從耶穌會士的中國報告中汲取了儒家世俗主義的影響，但是他的反教權主義是個西方問題；他的中國證據對已在歐洲歷史上初具輪廓的衝突發揮了影響

---

3 Nagassé Takashiro, *Le paysage dans l'art de Hokouçai*, Paris: Éditions d'art et d'histoire 1937, pp. 13–15, 19, 180.

4 語出年希堯(1726–1736年任景德鎮督陶官)，引文出自Soame Jenyns, *Later Chinese Porcelain*, New York, n.d., p. 44。(譯註：此處引文出自年希堯《視學》一書〈弁言〉。年希堯為清代宮廷畫師，年羹堯之兄。他師從郎世寧〔Giuseppe Castiglione〕多年，將關於透視法的經驗寫成《視學》。引文中「郎學士」即指「郎世寧」。) 17世紀，歐洲透視法規則傳入中國，依照皇帝命令將其用於兩幅雕刻作品中，一幅的主題是農業，另一幅的主題是軍事和國內場景，見Paul Pelliot, *Les influences européennes sur l'art chinois au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Paris: Impriemerie Nationale, 1948, pp. 7–8；Paul Pelliot, "Les 'Conquêtes de l'empereur de la Chine,'" *T'oung pao*, vol. 20 (1921), pp. 266–267；以及Jean Monval, "Les conquêtes de la Chine: une commande de l'empereur de Chine en France au XVIIIe siècle," *La revue de l'art ancien et moderne*, vol. 2 (1905), p. 150。18世紀傳教士藝術家郎世寧將西方繪畫技術和主要為中國風格的繪畫慣例相結合，關於中國人對郎世寧的欣賞，見Pelliot, "Les 'Conquêtes de l'empereur de la Chine'," pp. 186–189。

力。[5]而硬幣的另一面，受利瑪竇吸引的中國文人對基督教頗感親切，因為他們往往將其理解為肯定了儒家對佛教的批評。正如伏爾泰筆下的中國人，利瑪竇對許多仰慕者而言，是個誠實的仲裁者，來自域外的不偏不倚的見證人，為本土競爭帶來了有生力量。[6]

二、語言的變化與延續性問題

直至一個世紀前，西方影響中國和日本的這些例子，以及在任何時代中國和日本影響西方的例子，都有一個共同特徵：雙方的接觸主要是思想上的，而非社會上的。觀念擴散的影響力，也即它們擾亂新的思想環境的程度，似乎並不取決於它作為抽象觀念的非具象特徵，而是取決於它們在多大程度上將其原生社會拽至異國他鄉。只要一個社會沒有在根本上被另一個顛覆，外國觀念也許就會被利用，為國內思想語境增加詞匯。但是，當由外國推動的社會變革如火如荼地進行時（這樣的情況已經在中國發生，但沒有在西方發生，而且只是在19世紀及以後的中國發生），外國觀念就開始取代本國觀念。在社會中，這種語言的變化也許可以被客觀地描述為在受到全面侵略的情況下所做的新選擇，而非由於純粹思想的滲透。這也可以被主觀地描述為在日益增長的思想張力中所做的新選擇，這種張力源於為使外來真理本土化（naturalize）並使本土思想遺產合理化（rationalize）所作的努力，源於一般與特殊的思想追求之間持續的分歧。

159

5　這一點已在另一處提到，見Edwin G. Pulleyblank, *Chinese History and World History*, Cambridge: Harvard University Press, 1955, p. 9。

6　見Teng and Fairbank, *China's Response to the West*, p. 12。在這份史料中引用了一位晚明作者評論利瑪竇的話：「余甚喜其說為近於儒，而勸世較為親切，不似釋氏動以恍惚支離之語愚駭庸俗也。」（譯註：引文出自明代謝肇淛《五雜組 · 卷之四 · 地部二》。）

如果這一張力在現代中國帶來的撕裂比在現代日本更為強烈，如果因此日本現代化比中國現代化受到的制約少得多，那也許能很好地證明外國社會整體的破壞性衝擊與外國思想滲透的破壞性心理影響(當這種影響真的存在時)之間的聯繫。正在演化出本土資本主義的日本封建社會，也許是受了西方啟發，而非因其而脱軌；但在官僚制的中國社會，靠自己發展資本主義的可能性較小(相應地，其政治領導人在思想上也比日本領導人更缺乏靈活性，後者出於封建的各藩，這使其身分建立在其出身上，而非擁有某種思想學問)，於是受到了來自鄰居的一記側擊。

在鴉片戰爭及隨後中國對西方社會入侵日益增長的焦慮發生之前，西方觀念肯定會與儒家對新奇事物的普遍懷疑，或者與本土社會中文人的各種不同價值標準起衝突，那時他們的社會還未被推倒重建。然而，如果西方觀念經受住了這些危險考驗，就會被平靜地接受為有價值的借鑒，脱離原本的語境，被中國傳統完美地同化。這是許多現代中國借鑒西方觀念者所表達的理想。但是，這類表達儘管重複了許多遍，也並沒有令理想實現——這表示，中國社會事實上已不再處於不受打擾的舊狀態中了，那時候對局部革新的思想焦慮反而可以不那麼強烈。 160

在舊狀態中，從西方來的新事物，如17世紀的紅夷大炮、性能更好的西方海船、哥白尼的天文學，也許能僅作為新詞匯溜進中國人的語言。但在19世紀，當西方社會在侵入的西方科技背後近距離盤旋，那些欽慕西方科技的中國人似乎怕的是語言的改變，為了平息這種恐懼，他們有時就引述17世紀的先例。[7]不過，這些著名先例當初不必詳

7　見Teng and Fairbank, *China's Response to the West*, p. 34。此書引魏源在1842年的一篇為借鑒西學辯護的文章，其中提到康熙用荷蘭人的船來攻打台灣，用耶穌會士鑄造的大炮鎮壓吳三桂的反叛，欽天監還任用歐洲人。此書第83頁談到左宗棠1866年在提倡使用蒸汽輪船時，也提及了17世紀在耶穌會士幫助下鑄造的大炮。

細引述更先前的先例也能行世(顧炎武的《日知錄》就沒有後人承認外國價值時所帶的緊迫感，他在說到天文學時，簡單表示西域人擅長天文學，而且自古如此；他平靜地評價道，西人的技術與古代中國人的方法不同，但是更為有效，因此在近世更廣為人所用)。[8]這些先例身處當年毫髮無損的真正的中國之中，因此才有如此輕易接受的態度，正是這種態度讓19世紀中國憂心忡忡的改革者能夠說他們心安了。

但實際上他們內心激蕩不安，一方面充滿了對本國的愛，另一方面卻厭惡本國的諸多局限。在西方全面入侵前，價值的改變可以是詞匯的擴增，不需要歷史來證明正當性。[9]後來，社會與語言同時改變外國給予的東西必須作為有價值的東西來接受，而且還得儘可能清洗乾淨其外國蘊意，那時候西方入侵前的時代(儘管借鑒外國事物，卻完全保持中國性)就可能是為後世提供歷史正當性的資源庫。

因此，正是社會狀況的不同決定了借鑒外物的不同心理狀況。就是為什麼根據現代西方對某個思想原則的表述，來評判古代中國對這一原則的表述，儘管可以理解，但並不準確。西方對中國思想的認識，與中國對西方思想的認識，有著不同類型的影響效果。一位西方科學家聽說古代中國吉藏和尚(549–623)的「二諦論」(Theory of Double Truth)例證了現代「互補性原理」(complementarity principle，對同一事物，可以作兩種完全相反的表述，兩種都是對的)，[10]也許會感興趣，覺得自己的文化視野又拓展了一些，但是其關注點仍一直集中

161

---

8 顧炎武：《日知錄》(下)，卷29，第10頁。(譯註：原文見「西域天文」條：「西域人善天文，自古已然。《唐書》：『泥婆羅國，頗解推測盈虛，兼通曆術事。』『天竺國，善天文曆算之術。』……蓋不始於回回、西洋也。」他這裏提到的其實不僅是歐洲意義上的「西方」。)

9 此處我們說的是邊緣性的價值，而非像基督教取代儒教這樣的核心價值，如果沒有普遍的社會變化，這類核心價值的變化一般是不可能發生的。

10 卜德也提到了這一相似性，見Bodde, "Harmony and Conflict in Chinese Philosophy," p. 72。

於手頭的知識問題——從他自身的、非中國的思想史中產生的、一直傳到他那裏的問題。但是，如果一位中國思想家竟然轉而注意到了「互補性原理」和「二諦論」之間的相近，就不會只是對這種文化相似性感興趣。他應該已經被説服相信了現代發現的魅力，相信這一發現所處的非中國思想傳統的魅力。他的文化視野不是被拓展了，而是轉到了另一個層面。

這就是為何基於六朝和唐代的佛教經驗，來預測現代中國共產主義的發展似乎也是錯的（語言的變化與詞匯的豐富是兩種很不同的過程）。佛教的印度發源地並未對中國產生社會性影響；中印的接觸只是思想上的。在佛教傳入中國的最初幾百年裏，也即從漢末到中唐，中國社會有自身的苦難，這一外來信仰似乎是對儒家的嚴重威脅，因為後者適用的是常規運作的中國官僚制社會。但是這種常規運作的恢復確立了中國儒家對原本出自印度的佛教的掌控，而佛教也在受其改變卻又不可戰勝的中國環境中安頓了下來。[11] 與之相比，共產主義思想從西方世界來，而西方毫無疑問對中國產生了社會性的影響，關於中國「海納百川」的老話也應該被拋棄。隨著工業主義從外部施加壓力、在內部生長發展，現代中國似乎完全不可能再扮演一個自身不受改變卻改變他人（unmoved mover）的角色了。

許多領域似乎存在著某種難以抵擋的傾向，不是將中國共產主義看作實際上已經順從傳統中國要求的外來信條（肯定不是未經馴服、具有破壞力的外來信條），而是將其視為改頭換面卻保持同樣永恒精神的儒家信條。正典性質的文本對應正典性質的文本，官僚知識精英對應官僚知識精英——據説什麼都沒變——其實可能什麼都變了。

162

11　士紳在社會意義上忠於儒家社會而在思想上卻被佛教所吸引的這一衝突，尤其出現在六朝時期，而受佛教影響的儒學以及復興的王朝官僚國家也暗示了這個衝突存在的問題，參見Arthur F. Wright, "Fu I and the Rejection of Buddhism," *Journal of History of Ideas*, vol. 12, no. 1 (1951), pp. 31–47。

不同的正統思想所具有的實質內容必然各有說法。儒家的和諧不同於馬克思主義的鬥爭，儒家的永恒不變不同於馬克思主義的變化過程，儒家的道德主義不同於馬克思主義的唯物主義。對知識階層擁有權力的合理化也各有說法，孟子對這個世道的直白描述——「勞心者治人，勞力者治於人」[12]——不同於毛澤東的虔誠信徒所認為的，是工人啟發了知識分子，而知識分子只是因為在一個絕大多數都是文盲的社會中碰巧受了教育，所以之前才必然在一個複雜系統中擔任了官職。讀書人在儒家社會中作為業餘愛好者的聲望，也不同於中國共產主義教育追求的技術專門化生產所帶來的聲望。馬克思主義的經典，共產主義的官僚體系，甚至淮河的水利工程，都不會讓人單單聯想到舊中國，以至於鴉片戰爭以來充斥著社會動蕩和思想苦痛的全部中國歷史，都應被認為只是喧嘩與騷動（sound and fury）*。中國共產主義思想的概念範疇並不傳統。這是顯而易見的事實。這一點無法被某些共產主義者對傳統成就（敦煌壁畫或者儒家經典中的一兩句話）的欣賞所掩蓋，也無法被某些扮演傳統角色的共產主義者所遮蔽。

那些傾向於強調中國共產主義政權具有傳統特徵的觀察者，往往希望駁斥它不過是被外部勢力和陰謀強加於中國的觀點。他們想要主張的是中國歷史的延續性，從而頗有道理地反對莫斯科的黃金或美國的教授才是現代中國締造者的說法。然而，中國歷史的延續性，包括當下的共產主義階段，無須將共產主義階段解釋為儒家的永恒回歸

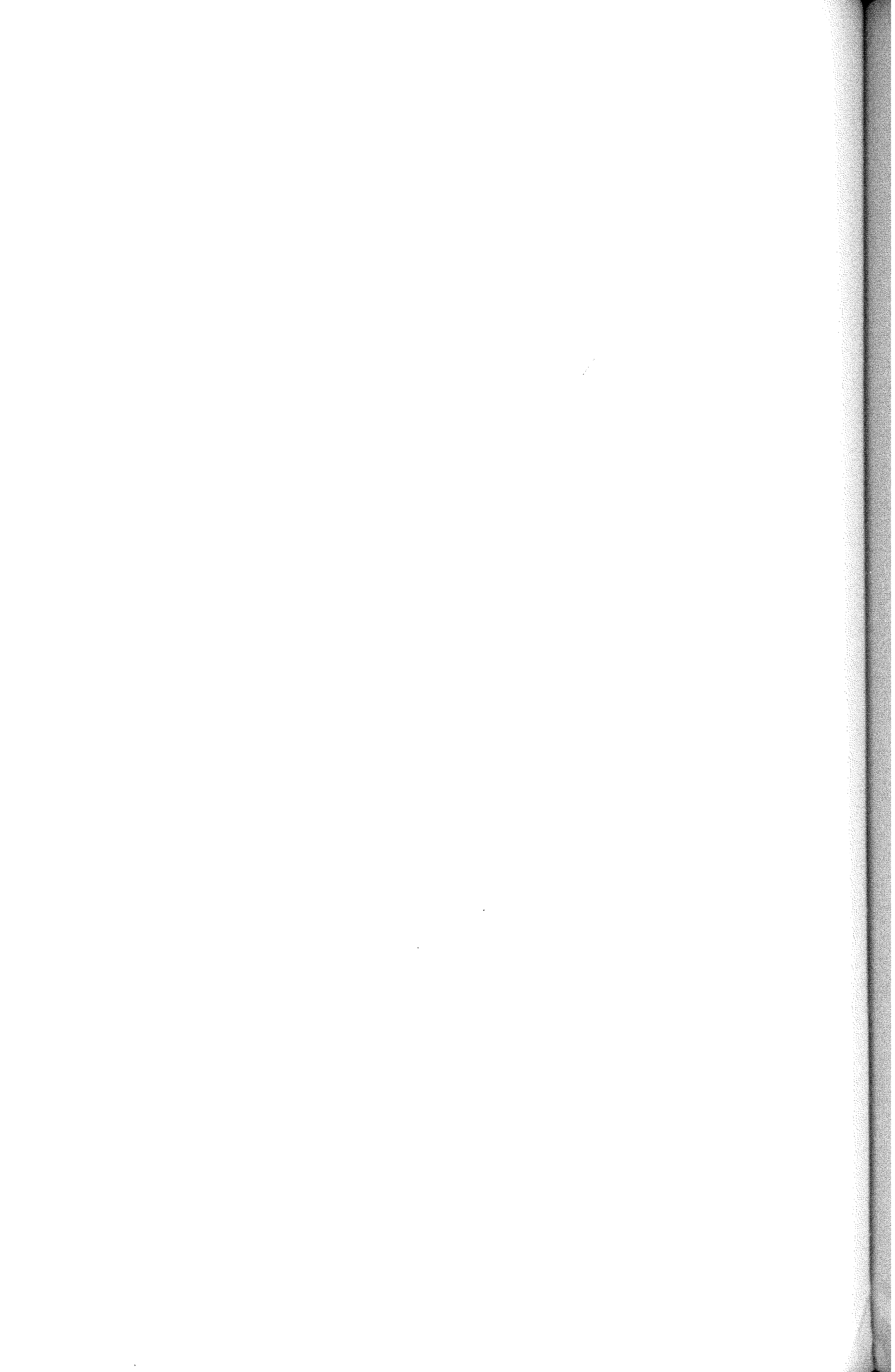
163

（eternal return）也可以說得通。對地主制度、家庭制度、儒家教育的反感已經在中國積累了很長時間，肯定不僅僅是從昨天開始才出現在

12 《孟子・滕文公上》：「故曰：『或勞心，或勞力。勞心者治人，勞力者治於人。治於人者食人，治人者食於人。』天下之通義也。」英譯見Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, pp. 249–250。

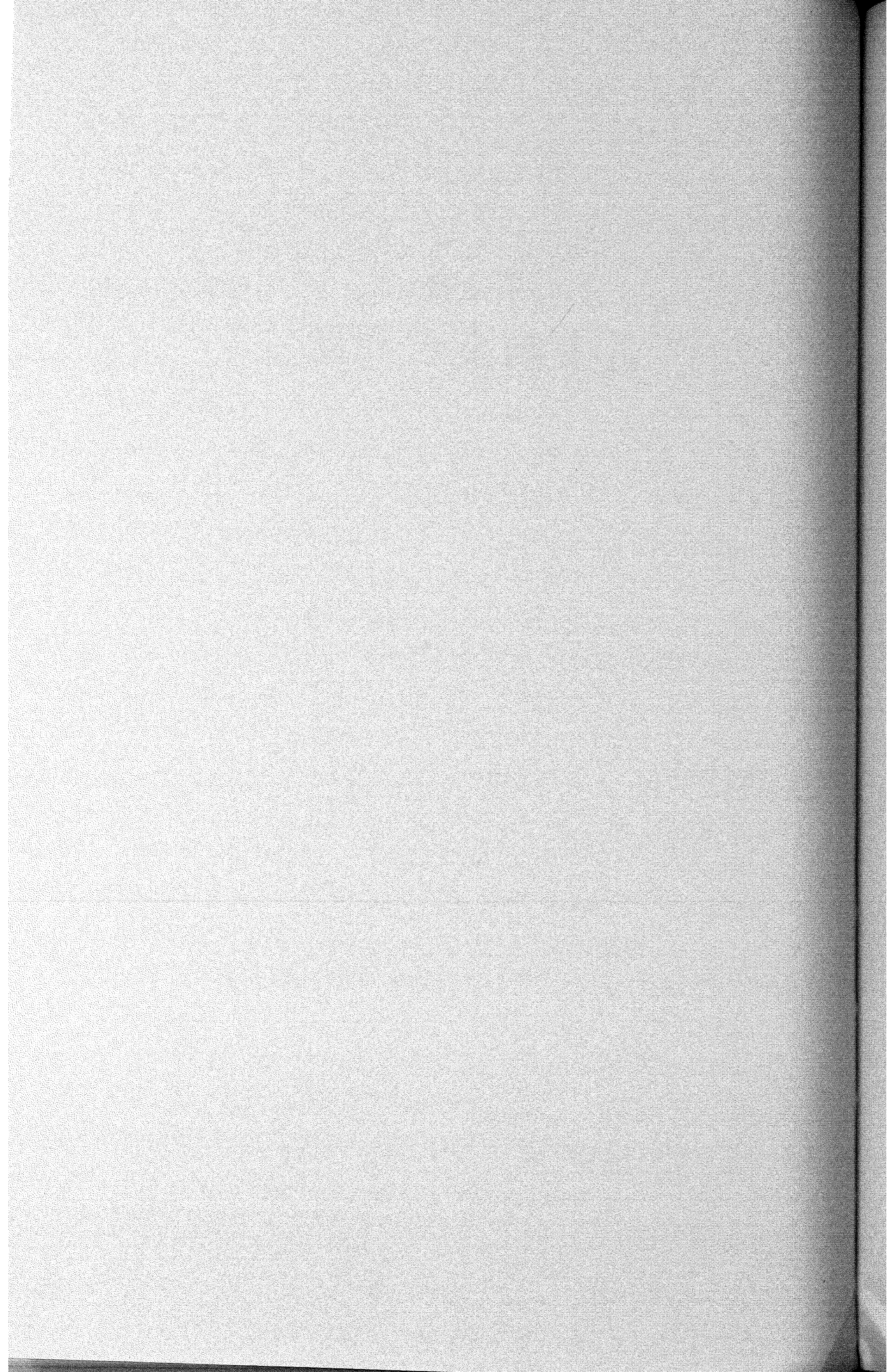
* 譯註：出自莎士比亞《麥克白》第五幕第五場麥克白的獨白，威廉・福克納也用來作為小說題目。

教條性的指令中。儘管共產主義者掌權有助於這些觀念的傳播，但其根源深植於一個半世紀以來出人意料的西方行動，作用在中西接觸前中國早先的社會結構上。那麼思想層面的中國延續性又是什麼呢？包含真正新內容的舊形式（如「體」和「用」，「天下」和「國」，「經」與「史」的二分法）很有說服力地證明了延續性，至少包含舊內容的新形式也能證明延續性——甚至能更好地表達變化發生的事實。正如我在這本書中想要做的，如果把思想史理解為思考中的人的歷史，而非作為名詞的「思想」的歷史，就不會看到沒有血肉的儒家（Confucianism）通過同一性（identity）強行控制同樣抽象的共產主義，而是看到世世代代儒者（Confucian generations）的妥協，看到他們經歷著，感受著，平復著張力。已經被改變、被拋棄的儒家傳統，直接導致了共產主義版本的中國人思想的轉變，這一轉變靠的不是將儒家傳統本身永久保留在共產主義的教義中，而是因為儒家自我保存的失敗，使傳統的繼承者在自己的土地上處於被剝奪的狀態，甚至有可能成為陌生人，因而把共產主義這個最新教義推舉為滿足需要的答案。



第二卷

君主制衰亡問題

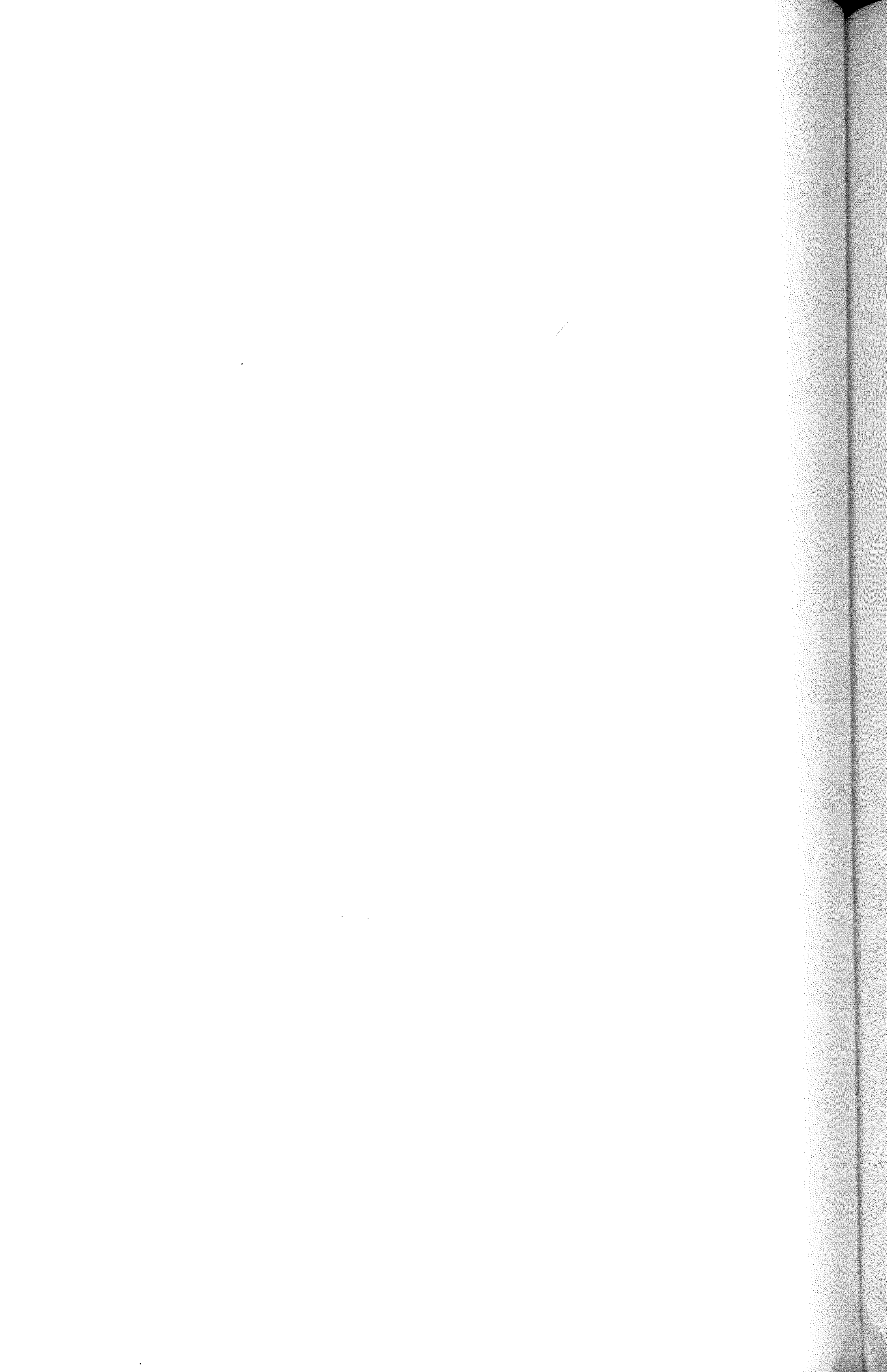


獻給

理查德（Richard）、妮妮（Nini）、湯姆（Tom）和里歐（Leo）

感謝你們

為我的寫作增添了歲月
為我的歲月增添了歡樂



序言

《君主制衰亡問題》是《儒家中國及其現代命運》三部曲的第二卷，該書第一卷討論的是思想延續性問題，最後一卷則是歷史意義問題。

我覺得，想要創作出完整架構作品的人主要還是小說家，這類著作儘管長達數卷，卻「自成一體」，以小說人物為核心，有著通盤的構思。我腦海中構思的其實不太像描述一個家族多年恢弘歷史的長河小說（roman fleuve），而是那種視野寬廣的全景畫，那種不斷轉換語境的小說，同一批人物在同一時間出現在不同的視角和處境中。我認為，至少有些歷史主題可以如此處理。事實上，某些主題不得不如此。如果要以「儒家中國及其現代命運」這樣的主題來作曲，又不想它像拙劣模仿瓦格納的作品那樣虛張聲勢，就必須圍繞此主題不止一次地重新編曲。

於是，第二卷雖接續第一卷《思想延續性問題》，卻並非以常見的年代先後來寫，如「戰爭時期」接著「大草原時期」（The Prairie Years）*。

* 譯註：這裏指Carl Sandburg寫的六卷本林肯傳記，描寫林肯早年在伊利諾伊州大草原地區生活的前兩卷*Abraham Lincoln: The Prairie Years*出版於1926年，後四卷*Abraham Lincoln: The War Years*寫了林肯在內戰時期的經歷，出版於1939年，並獲得了1940年的普利策獎。

這三卷的內容在時間上平行，而非前後相續。每一卷本身有內在完整性，但我希望三部曲會具有某種整體感。某些主題在其中一卷只作有限討論，恰如其分地與它在這思想過程中扮演的角色匹配，但我會在其他地方對它作詳盡論述，與另一語境相符。然而，表現同一主題的不同語境，雖因為寫作的目的而分離，卻應該讓整個三部曲的讀者感覺是互補的。

vi 例如，反儒家的太平天國之亂在第一卷中只簡略提到，主要是作為鎮壓太平天國的曾國藩所提出的儒家折衷主義的陪襯，作為改信基督教的社會後果問題的一個方面，以及作為與那個獨一無二的傳統(The Tradition)相反的新傳統的要素之一。但是在第二卷，它再次出現在對太平天國與儒家君主制概念相衝突的詳細討論之中。而這一討論則涉及對儒家中國裏皇帝和官僚之間張力的總體探究，涉及這一張力對「儒家中國」之定義本身的意義，以及這一張力的紓解與儒家淪落為無用狀態的原因。

這是與第一卷「思想」解釋相對應的「制度」解釋。在第一卷中，我從思想的層面提出「儒家中國的現代命運」這一問題：在如此漫長的中國歷史中，新觀念如何以及為何必須面臨是否與既有傳統兼容的考驗，而在最近的這些年中，傳統卻必須面臨是否與本身就具有説服力的新觀念兼容的考驗？在第二卷中，我從制度的層面提出相同的問題：如何以及為何皇帝與官僚曾經在儒家文化中如此緊密地糾纏在一起，以至於帝制的首先廢除和官僚制的繼而轉型，使得最後出現的堅定不移的儒者與其説是**傳統的**，不如説是**傳統主義的**？



「儒家」(Confucianism)是個意義多變的詞。我選擇這個詞經過深思熟慮，而且並不是隨意選擇「儒家中國」一詞作為大致等同於「傳統中國」的表述。當然，對於中國而言，遠非僅僅只有儒家。在第一

卷中，我提到了一些佛教的內容，而在這一卷中，我提到了一些法家——但並不意味著這些就是全部。不過我的目的不只是表現一個有多重側面的中國圖景；我認為，傾向於某一面仍是必要的。我們肯定應該意識到，純粹的儒家中國是一種非歷史(unhistorical)的抽象概念。但是我們應該在心中保留抽象的儒家，而非因為儒家中國明顯具有法家性質就將這種抽象概念拋棄。我們必須將它保留在心中，因為在外部世界，在歷史中，這一抽象概念肯定已經模糊了。於是我們可以提出問題：是什麼使它模糊了？如果孔子作為中國的聖人(用最簡單的方式來說)受尊崇，是什麼妨礙了其影響力？如果說一個運動物體本該以初始速度和方向持續勻速運動，是什麼力量使它變慢、改變方向呢？

vii

儒家在中國的世界中從不是唯一的存在。但它並非單純為其他思想和制度讓出空間。它們在一個歷史悠久的系統中互動著。釐清這一歷史的方法之一是克制「修正主義」的熱忱，儘管其他旋律也鮮明可辨，但仍要保留「儒家中國」的概念，並考察其他旋律如何將歷史的張力帶入儒家觀念和官僚制度，否則這些觀念和制度就是純粹的(或者說「非歷史的」)。



儒家除了在同一系統中與其他思想和制度分享空間，在時間中(也即在歷史中)也有其位置。我們可以給它多大範圍的「位置」呢？這裏既有它存在時間長度的問題，也有它存在廣度的問題。一本號稱關於「儒家中國」的書怎麼能在距孔子生活的年代已有2,500年之久的19世紀上花那麼長篇幅呢？

這是一個有建設性的問題，因為它正確地警示我們不要把中國的各朝各代囫圇混在一起。我們必須考慮到各種各樣的個體性，也決不能失去對變化的感知。但是，如果我們從唯名論的角度來理解這一問題，它也可能妨礙我們思考。此問題恰恰證明了中國有一個歷史發

展的過程，而這一事實則被另一個暗示所遮蔽，也即歷史中充滿了互不關聯的原子。在這2,500多年中不是只有一個儒家，而且在戰國時期也並非只有一個儒家學派。相反，迄今為止有許多儒家——多元的，變化的，但仍保持某種真實的持續性。我試圖在這本書中充分重視變化過程，而非靜態狀況，展示儒家到底經歷了什麼。但是儒家是時間長河中諸多風景的共同特徵，而且我覺得即使在欣賞諸多其他風景時，許多情況下都還是與之相聯。

viii

事實上，這個概括性問題並不止於此。延展到漢、宋、明、清各代的這條線，還可以向外延展到法國、德國、俄國、日本等國。這裏，我並不想要強調它們的不同特性，而是想辨識它們的各種相關性。這裏是比較（comparisons），而非類比（analogies），對我而言，這不僅為了釐清中國歷史，而且為了釐清今天我們進行歷史書寫的目的，釐清這個主題。

至少從19世紀末開始，世界各地的人就已經開始預見大同世界的到來，帶著希望和警覺，但越來越相信這一天終將到來。這為諸多目光深遠的猜測和大量的陳詞濫調提供了主題。各地之人都在思考具有普遍性的科學技術會怎樣影響文化，而且提出了各種思想上的必行之事。有些人說有必要從各國特殊的歷史中選取不同價值，並在此基礎上構建一種文化，使這種像世界語一樣的文化與新的技術世界相協調。另一些人則提到本質上平行並存的各國歷史，認為其文化在本質上殊途同歸。然而，我不認為歷史可以用前一種方式來塑造，就好像文化選擇委員會（cultural selection boards），取東西之精華，達成兼容並包的美好和諧（參見第一卷）；我也不認為歷史是用第二種方式塑造的，以某種普遍範式來塑造歷史，無論是馬克思主義的，或湯因比的，或其他任何範式。

事實上，正是以上這些關於歷史書寫的假定（assumption）才是我想在《儒家中國及其現代命運》一書中研究的。但是，當我將其作

為需要解釋的歷史主題來研究，而非作為客觀上對歷史進程的正確解釋本身，就與這些假定背後的先設（premise）共享了某種東西。某種真的可被稱為「世界歷史」的東西正在浮現，它不只是各種相互分離的文明的總和。研究中國的歷史學家在書寫過去時，可以有助於創造這種世界歷史。歷史學家若遠離了任何事實上和想像中的文化「侵略」和文化辯護，就能通過將中國帶入話語的普遍世界（universal world of discourse），幫助世界在不止於技術的層面上統一起來。絕不應該去製造大雜燴，也不應該歪曲中國歷史去適應某種西方模式。 ix 相反，當對中國歷史的理解不傷害其完整性和獨特性，而且這種理解和對西方歷史的理解相互補充的時候，才會造就一個「世界」。中國和西方彼此相屬，不是因為它們相互模仿（這不是真的），不是因為經濟擴張、政治糾紛或思想影響使它們相互接觸（儘管這是真的），而是因為觀察者的心靈可以換位思考彼此的問題（而非移植彼此的問題）。

中國的官僚制與普魯士的官僚制並不相似，但二者是可比較的（參見第二卷）。當布克哈特（Jakob Burckhardt）也很快就相信了盧浮宮被巴黎公社支持者放火燒毀的謠言時，他不可能知道任何關於北京故宮博物院的事；但是若有人想到北京的這個博物館以及中國王公貴族和權力階層的沒落，必然會想到布克哈特的態度，因為革命和文化（「高雅文化」及其他）的問題是個普遍問題（參見第三卷）。研究中國歷史應該不僅僅是因為其異國情調，或者對西方戰略的重要性，研究它是因為我們試圖用來理解西方的那個話語世界，也可以用來理解中國，而不必強求二者有相同的模式。如果我們能這樣去理解中國和西方，也許我們就能有助於造就這樣一個共同的世界。書寫歷史的行動本身即是一種歷史行動。

和前一卷一樣，第二卷也大大受益於亞洲研究協會的中國思想委員會主辦的歷次研討會。我非常感謝芮沃壽，他是這個委員會的主席，也是這一系列關於儒家的研討會的主席，我也非常感謝這些研討會的參與者，他們中很多人的名字都能在此書的正文和腳註中見到。他們的研究和敏銳的評語是此書不可或缺的，但他們無需為我對其觀點的使用和誤用負責。此卷中一些內容也曾經在費正清1959年主辦的「傳統中國的政治權力研討會」上與大家分享。我很樂於再次感謝費正清，自1939年以來我因為那麼多事對他表達了那麼多次感謝，這次也不例外。在加州大學的同事和學生中，舒扶瀾（Franz Schurmann）和孫寶基（Pow-key Sohn）對此卷的幫助尤其大。我的妻子（此書第一卷即是獻給她的）手持藍鉛筆，從頭到尾審閱了此卷手稿。她太仁慈了，對我已是手下留情，我非常感謝她幫我指出書中一些文字上的錯誤。

加州帕洛奧圖（Palo Alto）的行為科學高等研究中心的獎學金和古根海姆獎學金資助我在牛津的聖安東尼學院和東方研究所進行一年的研究工作，再加上加州大學伯克利分校的中國研究中心，它們都對最終凝聚為這本書的研究、討論和寫作提供了莫大助益。對於我所獲得的大山一般的支持，這本書就好像小老鼠一樣微不足道，但是我希望以上這些機構的主任和基金會接受我深深的謝意。

書中一些內容曾以不同的形式發表在倪德衛（David S. Nivison）和芮沃壽主編的《行動中的儒家》（*Confucianism in Action*）一書，以及學術刊物《社會和歷史比較研究》（*Comparative Studies in Society and History*）中。我希望在此感謝出版社和編輯允許我在書中使用這些內容。

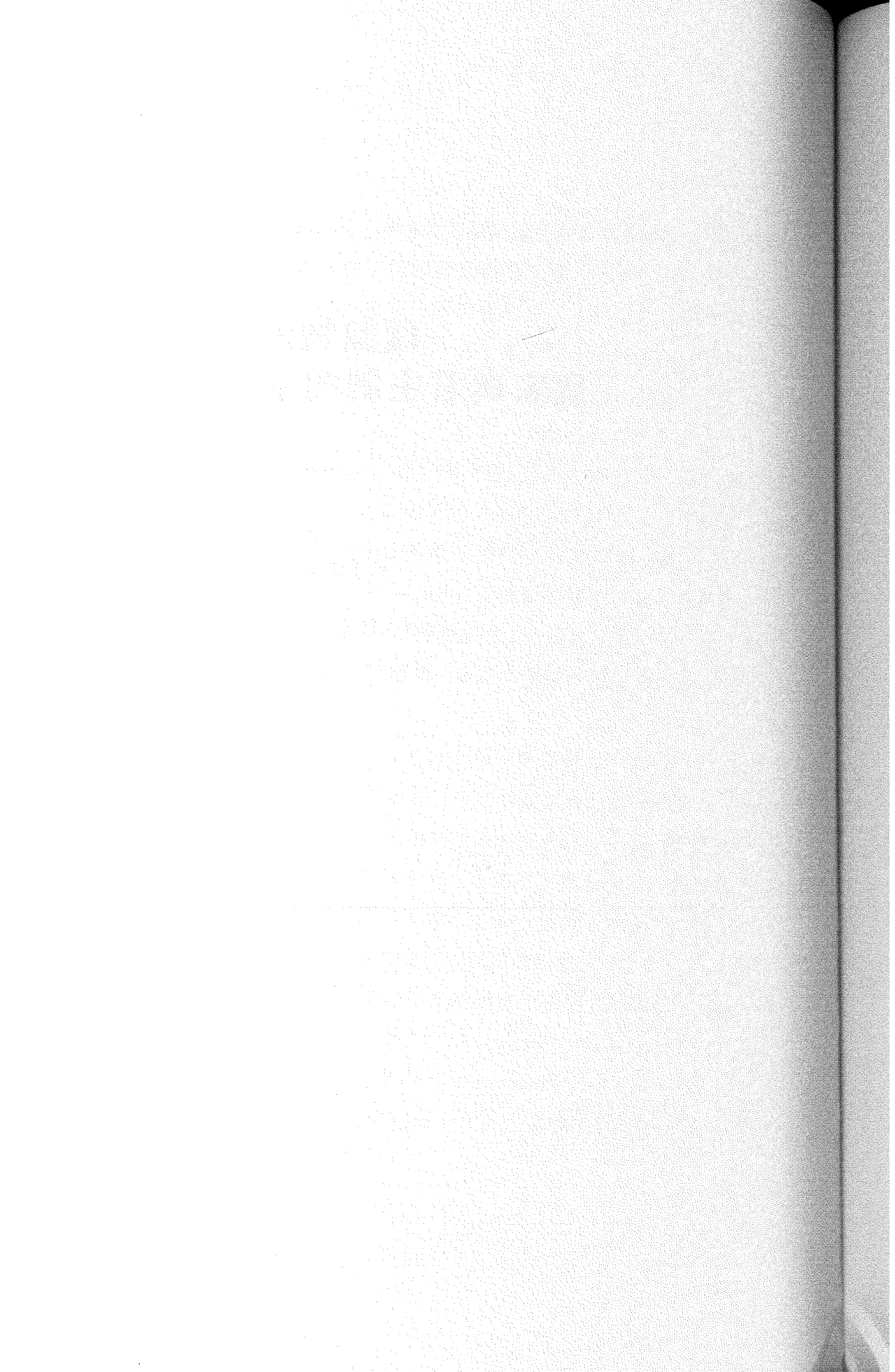
第一部分

殘餘物的啟示：儒家與君主制的末日（上）

未來的人，請記住我

我生活在，國王銷殞的時代

——法國詩人阿波利奈爾：《醇酒集·葡月》



第一章

君主制神聖性的消散

一、滑稽可笑的洪憲皇帝

1914年，袁世凱精心設計了一些儀式，試圖不單憑武力，而是憑神聖性成為強人。他仍然稱其國家為「民國」，也仍然自稱總統，而非皇帝，但他想要成為擁有極大永久性權力的總統，並尋求某種敬畏感來強化其政治佈局。因此，他為其大總統選舉法（其實已經直白地設計成保證讓他不斷連任）裝點了充滿儀式感的冗長程序，添上點懸念——現任大總統秘密選擇三位候選人，將其姓名寫在「嘉禾金簡」上，藏於大總統府內的「金匱石室」，金匱鑰匙由大總統本人掌管，而石室鑰匙由大總統和其他兩位由他任命的人掌管。在大總統選舉前三天，三位候選人的名字向大總統選舉會全體公佈，現任大總統本人的名字被貼心地加在候選人名單上。[1]這是一個精巧的設計。

1 *North China Herald*, vol. 114, no. 2474 (1915), p. 87.（譯註：列文森原文與《修正大總統選舉法》略有出入，該選舉法規定在大總統選舉前三日由大總統召集大總統選舉會，而「選舉大總統之日，大總統敬謹將所推薦有被選舉為大總統資格者之姓名，宣佈於大總統選舉會」。見顧敦鍒：《中國議會史》，北平：心正堂，1931，第223–225頁。此處正文仍照列文森原文翻譯。）

然而，他從未用過這個程序。他真正的目的在於喚起一種神聖感，而非自己創造一種；其設計的「共和」制度——那些裝模作樣的總統選舉，一輪輪無休止的臨時議會和臨時憲法，都是多餘的設計——其中滑稽的複雜性，與其說是讓它顯得正當，不如說是在愚弄共和制。共和制名聲的徹底敗壞只是個引子；接下去的「正戲」可能會是一段新的王朝歷史。據說，袁世凱與人談話時，常問人「辦共和之成績如何？」各省大官到北京來時都會被問到這個問題。[2]其中的暗示相當直白：他們可以隨心所欲地詆毀共和。而袁世凱儘管身為民國政府最高首腦，卻並不介意。

然而，當袁世凱最終於1916年元旦宣佈登基為洪憲皇帝，共和的鬧劇就淪為帝制的鬧劇（即使只維持了數月）。這恐怕是不可避免的，它不是袁世凱自己不顧體面的結果，而是整個近代中國歷史的處境造成的結果：舊常規的敗壞，無法克服的陳腐——這是共和制選項的所有徒勞行動（儘管如此明顯）都不能消除的。歌德筆下的浮士德將其皇帝的宮廷視為假面的世界，面具掩蓋著空虛，而宮廷就是狂歡。[3]我們需要針對袁世凱稱帝這場「化妝舞會」提出的問題，對所有民國時期帝制復辟提出的問題，正是托馬斯．曼筆下作為藝術家的浮士德的自問：「為什麼在我眼裏幾乎所有事物都無一例外地必然是它們自身的滑稽模仿（parody）呢？幾乎所有的，不，就是所有的藝術手段和習俗彷彿今天都還只能是適用於滑稽模仿，為什麼在我看來必然是這樣的呢？」[4]

---

2 陶菊隱：《近代軼聞》，上海：中華書局，1940，第1頁。

3 *Faust*, part II, act I, scene 3.

4 Thomas Mann, *Doctor Faustus*, New York: A. A. Knopf, 1948, p. 134.（譯註：中譯引自托馬斯．曼著，羅煒譯：《浮士德博士》，上海：上海譯文出版社，2012，第15章，頁153。）

1916年的帝制復辟不可能被人當真，因為1912年成立的民國儘管失敗，卻並非錯誤。其失敗在於它社會層面上的無意義；革命似乎並沒有實質內容。偉大作家魯迅敏銳地描寫了官府裏的細微變化：「在衙門裏的人物，穿布衣來的，不上十天也大概換上皮袍子了，天氣還並不冷。」[5]

但是，即便「共和」缺乏實質內容，卻仍具有作為象徵的意義：在數千年君主制終結後，中華民國的存在本身就給了新思想通行證，提供了溶化中國式虔敬的溶劑。袁世凱嘗試登基為皇帝，事實上表明在1911和1912年間並沒有政治革命發生，至多是朝代交替之際習見的動亂。然而，他的帝制被正在發生的思想革命削弱，恰恰反駁了這種理解。儘管共和政體貌似並未獲得任何社會成就，儘管它就像是無恥的政治冒牌貨，但當它代表著某種東西——破壞傳統，那麼其對手君主制就不得不也代表某種東西（正如我們將看到的，其代表的東西難免曖昧不明）——傳統主義。

袁世凱獲得的許多支持，即使在他短暫的稱帝期間，原則上都不是支持君主制的。他有個人的追隨者，在派系鬥爭中助其一臂之力；他們中許多人在袁世凱稱帝時支持他，只是因為袁想稱帝，而不是因為他們支持帝制。一小部分人在袁世凱身上投資是因為私心，而其他一些人甚至就是對袁世凱本人有信心，無論袁去哪裏都願意跟隨他。但是袁世凱在追求皇帝的尊榮時，需要的遠不止這些同伴。中華帝國才是必須為之奮鬥的事業，而非袁世凱；在當時的情況下，反對共和的情緒是與傳統聯繫在一起的。

5　Lu Hsün, "Morning Flowers Gathered in the Evening," cited in Huang Sung-k'ang, *Lu Hsün and the New Culture Movement of Modern China*, Amsterdam: Djambatan, 1957, p. 40.（譯註：引文出自魯迅散文〈范愛農〉，載《朝花夕拾》。）

最初，革命後唯一明顯的君主制復辟是試圖恢復清皇室的運動。人們一直有種印象，袁世凱對這一運動持溫和的縱容態度；也許這只是為了軟化大眾對他復辟帝制的抵觸。[6]這種打算在1913年初次顯現，當時他成立了清史館。在政治上，這一襄助學術的可敬舉動起到了雙重作用。它顯示了袁世凱與舊王朝一脈相承，又暗示了清朝的最終滅亡。(在稱帝過程最緊鑼密鼓之時，袁世凱封清史館總裁趙爾巽為「嵩山四友」之一。)[7]

1914年11月，袁世凱授意了一次請願活動，內容有兩點對其有利，一是要求嚴格禁止復辟清室的活動，一是歷數了共和制的不足。而此前的另一次請願對共和制不足之處的批評同樣激烈，卻異想天開地敦促袁世凱恢復宣統皇帝的皇位，並自任大臣。袁世凱頒佈了「復辟運動懲治令」以回應這兩次請願。[8] 1914年12月23日袁世凱公開舉行祀天典禮，將祀天祝版上清朝皇帝所用的「子臣」二字改成了「代表中華民國國民袁世凱」。[9]這稱呼確鑿無疑是民國的，卻是舊形式的殘餘。他看重的與其說是總統頭銜，不如說是這一祀典。他尚未準備好以自己的帝號去舉行這一儀式，但是已經完全準備好舉行這一儀式，並希望自己最終在從一個傳統角色向另一個傳統角色轉換時能暢行無阻。

---

6 葛生能久：《日支交涉外史》，東京：黑龍會出版部，1939，下卷，第119頁。

7 Thurston Griggs, "The *Ch'ing Shih Kao*: A Bibliographical Summary," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 18, nos. 1–2 (1955), p. 115; Franklin W. Houn, *Central Government in China, 1912–1928: An Institutional Study*, Madison: University of Wisconsin Press, 1957, p. 113.

8 高勞：《帝制運動始末記》，上海：商務印書館，1923，第2頁；楊幼炯著，森山喬譯：《支那政黨史》，東京：日光書院，1940，第70頁。(譯註 列文森原書引用的是楊著日譯本，中文版為楊幼炯：《中國政黨史》，上海 商務印書館，1936，第81頁。)

9 陶菊隱：《北洋軍閥統治時期史話》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，1957，第2冊，第28–29頁。

1915年12月初，袁世凱最初受擁戴稱帝的時候還稍作拒絕的姿態（其參議院聲稱「我聖主應運而出……民歸盛德，全國一心……伏願俯順民情，早登大寶」）。[10]他小心地引用了來自前清皇帝的正式祝辭（「奉清帝諭，對於改變國體，並推戴大總統為皇帝，清皇室極表贊成」）。[11]故作這些姿態是為了符合源自《書經》中堯舜傳說的「禪讓」模式。當謙遜再也無法阻攔他時，袁世凱終於接受了擁戴（「天下興亡，匹夫有責，予之愛國，詎在人後」）[12]——這句話用了抑揚頓挫的文言，前一半直接引了17世紀顧炎武的話。[13]民國官僚體系用的「呈」（下級向上級匯報所用的詞）又恢復成了舊時的「奏」（奏章）；古代君主制中用來稱呼官員的「臣」（清代有區別，漢人官員自稱「臣」，滿人官員自稱「奴」）也取代了當時官僚體系稱呼所用的「官」。[14] 1915年的最後一天，袁世凱宣佈下一年為洪憲元年，並給孔子的直系後代「衍聖公」孔令貽加了郡王銜。這是漢代發明的封建頭銜*，在中國歷朝歷代中有著悠久的歷史。[15]袁世凱用包括這些方法在內的百般手段去尋求各種舊的正當性。然而，洪憲皇帝是傳統主義的——因為他不得不如此，在這種情況下他重複著皇帝的台詞，亦步亦趨地遵循古時候的舞台指南，卻不是（當時任何人都不可能做到）一個名副其實的、傳統的皇帝。

7

10　高勞：《帝制運動始末記》，第17頁。
11　同上註，第19頁。
12　同上註，第18頁。
13　顧炎武：《日知錄》，黃汝成集釋本，1834，卷13，第5b–6a頁。
14　高勞：《帝制運動始末記》，第20–21頁。
*　譯註：郡王這一爵銜自西晉才出現。
15　同上註，第22頁。

二、晚清：儒家被重新定義為現代思想的對立面

事實上，當滿清王朝在庚子年義和團運動慘敗之後被迫倉皇應對時，君主制就已經輸了，而袁世凱的清末先輩們也已經為他預示了傳統主義君主制（其本身已不再是傳統的）的失敗。在最後十年，清政府處於無望的困境中。停滯不動是不可能的，必須做點什麼來拯救這個國家。像義和團這樣的權宜之計，訴諸神力和排外，肯定不能再次嘗試。科學和社會革新不斷地顯示出其價值。必須要現代化，否則清政府就難逃使中國一直受難的指責。

然而，他們放棄傳統中國之道，轉而支持現代化，將會使其不能再自稱具有異族統治中國的正當性。在民族主義興起之前的「文化主義」，曾賦予他們這一正當性。但是隨著中國文化的變化，必然擴散開（參見第一卷）的中國民族主義，發現外來征服都無法接受，無論是昔日的還是今日的征服，於是滿清這個征服王朝就變得完全不具有正當性了。簡而言之，在清末最後十年，清政府面對令人沮喪的選擇。他們可以選擇走傳統的道路，在一個內憂外患的世界中試圖擺脱單純的週期性低谷。他們也可以走現代的道路，期望至少能使中國強大起來，加強他們的統治，並因而更有資格自稱承載了傳統天命，但這就與必然隨著現代、外來的富強方式而來的民族主義相衝突。他們自然未做出非此即彼的明確選擇。當時的情況是，在傳統和現代這兩個世界中最好的選擇，分別都是另一個世界裏的最壞選擇，於是他們試圖足夠現代以捍衛其傳統地位，同時又保持足夠傳統以使其現代舉措免受詛咒。

8 這就是為何20世紀最初幾年的新政改革秉持的是「體用」的精神，它雖有吸引力卻是自取滅亡的（參見第一卷）：中學應為「體」而西學為「用」。西學應在器物層面使中國富強，因而能使清政府在中國衰微時擺脱典型的王朝終結命運。中學則應通過保持傳統價值基本

不受損傷，使其仍然獲得人們效忠，重新確認滿人的統治者資格，從而使滿人在保持滿人身分的同時，也能擁有中國人的身分。但是，若「體」真能被救回來，那麼滿人就危險了，甚至比執著於「體」的漢人更危險。贊成「體用」模式的漢人，也許其期望會被證明是錯誤的，但他們的繼承者仍然是中國人，儘管其生活中會有新的思想內容。而一旦滿人手裏那張儒家的入場券失效，他們就只能用與漢人同化、民族性消失的方式，來繼續做中國人了。他們至多會以博物館藏品的方式倖存下來，僅存的少數看得見的殘餘也是貴族的、過時的，由不屬於他們自己時代的高雅中國文化精心雕琢而成。

因此，始於1901年的清朝新教育政策中有種不祥之兆。這些政策引發的行動也許對民族國家而言是建設性的，但是對清王朝而言卻是毀滅性的（而不採取行動也一樣具有毀滅性）。一方面，這只不過是分配稀缺資源的問題。新學本應當補充舊學，卻從一開始就像是要取而代之。新學堂從何而來？1901年9月14日的諭旨規定將省一級的書院改為新式的大學堂。[16]「體」的物質前提被「用」侵佔了。這反映了一種思想趨勢，不受質疑的「體」所涵蓋的範圍越來越小。從1840年代準備引入軍事技術的兆頭開始，直到一整套西方做法，越來越多曾經是「中體」的東西已經被剝離，以努力去捍衛更深的核心。

傳統核心中保留的東西越少，就必須更多地強調傳統核心屬於「體」的性質，永遠是單純「用」的基礎（eternally underlying mere "function"）。關於新學堂、出國留學、培養現代人才的奏章都要提到四書五經、正史、孝道和其他眾所周知的德行，將其作為不可取代的首要考慮，否則就是不完整的；**這麼做之後**，才能全心投入西學中。[17]因此，人們會發現1906年關於新教育體系的諭旨有許多非同尋

16　朱壽朋編纂：《光緒東華續錄》，卷169，第1a頁。

17　如朱壽朋編纂：《光緒東華續錄》，卷171，第16a頁；卷184，第10a頁。

常之處——鮮明地不同於一年前廢除的科舉制度，科舉制有著一千多年歷史，並對傳統社會秩序和文化價值有著不可估量的重要性。新教育的總體目標中包含了軍事精神、工業精神和公共精神——這些都是傾向於現代的，以及忠於皇帝和尊崇孔子——這些則是過去的首要要求。與此同時，就好像為了強化後一類要求，清政府頒佈諭旨將祭孔的儀式升格為「大祀」，也即三種祭祀儀式中規格最高的一種。以前這些春祭和秋祭的儀式主要都由官員來操辦，但如今皇帝要在北京親自完成祭祀。[18]

然而，滿人對孔子的這種熱忱（作為不依族裔原則成為中國人的手段之一，這一熱忱在清代歷史中一直很明顯，而且到最後還愈演愈烈），只是把儒家推到了疲敝的極限。因為它明顯是用於某種社會目的，是為了破壞民族主義的現代思想中可能存在的反滿主張。孫中山一派的民族主義者看到了這一現代尊孔舉動中的邏輯。他們在東京的機關報《民報》於1907年發表了一篇以〈孔子非滿洲之護符〉為題的文章，文中寫道：「虜廷以革命風潮起於新學，遂尊孔子為上祀。」[19]

就這樣，儒家幾乎被剝奪了最後的思想實質，剩下的基本只是作為抵制革命的象徵。當革命來臨時，政權的變化顯然已經有力地推進了思想的變化。經典和儀式大多被拋棄，而舊式的儒者則試圖在私人組織中團結起來反抗，成為徹頭徹尾的反動行為。[20]儒者只是在應對陌生事件襲來的浪潮；他們不再是屬於他們自己的社會中處於自然

---

18 提到這些內容的奏章見朱壽朋編纂：《光緒東華續錄》，卷199，第12b頁；關於這點的諭旨見朱壽朋編纂：《光緒東華續錄》，卷203，第16b頁；今關壽麿編：《宋元明清儒學年表》，東京，1920，第216頁（漢文）；服部宇之吉：《孔子及孔子教》，東京：京文社，1926，第119頁，第371頁。

19 無偃：〈孔子非滿洲之護符〉，《民報》，第11號（1907年1月30日），第81頁。

20 參見李天懷：〈尊孔說〉，《中國學報》，第7號（1913年5月），第27頁。

狀態的行動者。孫中山將「共和」作為政治改良普遍過程中的「最新進展」，使其具有正當性，於是當「共和」打開了其他所有領域「最新進展」的蓋子時，在舊制度中有既得利益的人，或者只是抱著懷舊心情的人，就會對儒家有著非常強烈的特別依戀，畢竟儒家本身歷史如此悠久，而且也能為那些古物增色。

三、民國：儒家與君主制變得狹隘且相互交織

民國時期，儒家與其說是一種教義，不如說是一種情感。這一羸弱不堪的儒家與民國時期對過去價值的懷疑相對抗，而且總是準確無誤地被似乎仍有機會的帝制復辟運動吸引。1915年要求恢復帝制的請願者中，比較有名的是直隸和河南的「孔社」。[21] 嚴復當時被戲稱為袁世凱的「六君子」之一（這說法對他可能不太公平，「六君子」也有諷刺的意味，「戊戌六君子」正是因為袁世凱的出賣而被慈禧殺害），[22] 他用一句簡練的概括指出了新的傳統主義給人的聯想。在那時那地，

21　高勞：《帝制運動始末記》，第7頁。

22　陶菊隱：《六君子傳》，上海：中華書局，1946，第2頁。在主張復辟帝制的「籌安會」1915年夏天的公開聲明上，嚴復也署名了。他後來表示，這是別人未經他允許就擅自添上了他的名字；儘管當時他並未否認（也許他覺得這麼做不明智），不過稱病而置身於外，沒有參加籌安會的活動。然而，後來嚴復還是被看作與他們一派，這種看法給人感覺頗合情合理，因為早在1909年袁世凱被滿人排擠出朝廷時，嚴復就曾稱讚過他，而袁世凱當上大總統後，嚴復與其關係也很密切。袁世凱還任命嚴復為北京大學校長，並任命其擔任各種政府職務，令其加入各種委員會。參見楊蔭深：《中國文學家列傳》，上海：中華書局，1939，第488–489頁，以及左舜生：《萬竹樓隨筆》，香港：自由出版社，1953，第36–38頁。後來中國共產黨的首位中央局書記陳獨秀直截了當地指出，嚴復先是贊成袁世凱祭天，接著贊成其稱帝，參見福井康順：《現代中國思想》，東京：早稻田大學出版部，1955，第67、106–107頁。但是陳志讓認為嚴復確實是猶豫的，籌安會的發起人楊度向他轉達了袁世凱的要求，在袁的壓力下嚴復被迫讓籌安會借用了他的名字，見Jerome Ch'en, *Yuan Shih-K'ai, 1859-1916: Brutus Assumes the Purple*, London: George Allen and Unwin, 1961, pp. 205–206。

這是句頗為保守的表述，卻呈現了非傳統的特徵：「中之人尊君而崇古，西之人尊民而崇今。」[23]

這句話中非傳統的地方在於將中國人的「尊君」等同於單純思想上的「崇古」。這有別於君主制仍然活生生存在的時代，那時候皇帝或其中央集權的代理人，往往與官僚士大夫的保守主義相對抗；從傳統中國官僚君主制的誕生之日起，這一體制之中就存在某種既相互吸引又相互排斥的曖昧狀態（見第二部分）。這裏的獨特之處在於，在嚴復這一非傳統判斷的當時語境中，有著對某種嚴重外來挑戰作有意識回應的氣氛，有著民主思想和其他思想創新的氣氛。在思想上具有顛覆性的民族主義革命者已經在現代政治意識中注入了「民」的概念，「民」（或者說自詡代表「民」的人）不僅已經驅逐了舊的君主制，而且還強行加入了新的君主制思想——事實上，他們已創造了一種新的君主制。

11

1911年底，孫中山派去與清廷和談的代表伍廷芳（1842–1922）於12月20日發表了一份宣言，稱新的民國政府將建立在「民意」之上。[24] 1912年2月1日，清廷命令袁世凱——它最後的代理人——與革命「民軍」和談，上諭稱「民意已明」。而2月12日清廷的第一道退位詔書悲哀地表示「人心所向，天命可知。」[25]這顯示天命選擇原則的矛盾之處，控制民眾和獲得民眾認可與天命的選擇根本無關。

在隨後反對共和制的觀點中，也不能把「民」從君主制支持者的辯詞中抹除。有時候保留下來的「民意」是路易·波拿巴意義上的「民意」，正如1915年秋那場袁世凱設計、非常成功的各地民眾擁戴其稱帝的鬧劇；更常見的是，「民情」（spirit，而非「民意」）受到強調，作為帝制的保護傘。1915年8月，袁世凱的美國顧問古德諾教授（Frank

---

23　周振甫〈嚴復思想轉變之剖析〉，《學林》，第3期（1941年1月），第117頁。

24　酒卷貞一郎：《支那分割論　附·袁世凱》，東京：啟成社，1914，第183頁。（譯註：伍廷芳並非孫中山派去的，他是南方各省軍政府所推選的議和代表。）

25　同上註，第228–229頁。

Goodnow）發表的那篇著名備忘錄就是遵循這個邏輯。它啟發了或者說釋放了一大批討論「國體」、「國粹」和「國情」的文章，這些文章暗示的不是這個中華民國幼稚可笑，而是共和政體壓根不適合中國，君主制才是中國民情不可分割的一部分。

1.「民意」

在中國，為何「民」作為政治權威來源的觀念必須被視為本質上現代的觀念，因而它對非傳統的民國足夠合適，卻對需要利用真正傳統譜系的君主制並不合適呢？畢竟在過去五十多年中，已有許多人指出古代中國早就預先提出了西方民主理論；那時的帝王思想（至少理論上如此）要求以人民的福祉作為天子是否順應天意的衡量標準。[26]然而，這樣的說法混淆了中國古典思想中的輕重順序。以「民」為標準來判斷正確與否，這一現代訴求否定了——而非派生於——舊帝制的律令。

12

說「民意」（*vox populi*）就是「神意」（*vox Dei*）並不是為了定義後者，而是為了取代它。此處，在任何字面的意義上，「神意」已經失去了力量；它只是一個比喻，用歷史的語調來強調對新的無上權威的認可。在帝制中國，「天子」只要能表達「天意」就能保有「天命」。[27]天子、天命和天意無疑是至尊地位的古典來源，而民意在被儒家思想家寫進政治理論時，純粹是象徵性的，在確立正當性上毫無效力。「天」的意志不可能被強行改變。[28]

26　臨時台灣舊慣調查會第一部報告：《清國行政法》，卷1，修訂版，東京：大安，1914，上冊，第46頁。

27　參見董仲舒：《春秋繁露》，上海：商務印書館，1929，卷10，第1b頁。《春秋繁露．深察名號》：「受命之君，天意之所予也，故號為天子者。」（這句話在Vincent Shih, *The Ideology of the T'ai-p'ing T'ien-kuo*中也引到了。）

28　原富男糾正了註16所引文獻，他強調古代中國思想中的「天意」是獨立自為的，並不從「民意」派生而來，也肯定不是在現代隱喻意義上可以簡單化約為「民意」的修辭說法。見原富男：《中華思想の根帯と儒学の優位》，東京：講談社，1947，第183頁。

在傳統君主制理論中，百姓的不滿本身並不會使皇帝的權威失效——同樣，百姓的擁戴也不會使其具有正當性。百姓的不滿是失去天命的**預兆**，就像洪災是失去天命的預兆一樣；也許它是帝王失去美德的信號。但是面對洪災並不能聽天由命地接受。皇帝應該準確地解讀這些信號，同時也應該試圖遏制洪災。同樣道理，民眾起義爆發並不能保證其必然成功，也不能保證儒家必然接受它（事實遠非如此）。這可能只是一種不祥之兆，但它也應該被平定，而且也可以被合法地平定。「造反有理」這一著名說法本身就是自相矛盾的。人們起而造反並不是因為他們在理論上有法律權利造反，而是因為實際上的法律制度幾乎沒有給他們留下生存空間。直到他們造反成功了，造反才是有理的，而即使他們聲稱表達了民意，民意也必須等天命來選擇才行。

如果統治者獲得「天子」之名，也即「正名」了，儒家思想就認為他本身具有「德」——「德」既是外在的權力，又是「道義性」，也即他內在的本質；「德」不會給人民的生活帶來任何危害。[29]只有在古典政治理想中，民眾的滿意才代表著某種東西：對皇帝正當性某種更高層面的認可。而在世俗民主制的現代光環下，民意是另外一種東西：正當性本身。

正如殘存的君主制聲稱源自民意，而非單純因為反映天命而符合民意，殘存的儒家也將民意作為新的辯護理由。一位請願者於1917年寫道：「孔教非國民最大之希望者乎？誠能本此以定國教……而後真正之民意彰，即吾代表之職任亦略盡矣。」那一年恰逢洪憲帝制後一年，對為孔教請命者而言並非好時機。他接著提到「天主教民其為反對■教而請願者，亦有三百萬人之多」，但他表示區區這點人數還

29　相良克明：〈徳の語の意義と其の変遷〉，載津田左右吉編：《東洋思想研究》，卷1，東京：岩波書店，1937，第290–291頁。

不能代表民意。[30]大眾對孔教的認可是由歷史證明的，這是此人及其他許多思想者所認為的孔教權威的根基。這也正是袁世凱曾追求的其王朝的根基。

2.「民情」

然而，清亡以後，君主制和孔教之間的聯繫要比那更為直接；這並不僅僅由於它們都聲稱符合民意。這位為孔教請命（並非以儒家方式請命）的作者在袁世凱慘敗之後，尷尬地意識到人們普遍認為孔教與聲名狼藉的帝制復辟勾結在一起。孔教與象徵現代的民國很難調和，但是他儘可能做到這一點。他承認對孔教與袁世凱關係密切的指控，但卻認為這是鼓吹孔教者無傷大雅的失誤，而非孔教的必然性，建議人們還是將這事忘了。他指出，基督教會也為袁世凱的成功作了禱告。他認為，為袁世凱鼓吹最賣力的其實是基督教徒，而且他們還加入了袁的政府。佛教徒和回教徒也在不斷地為袁喝彩助威。他承認，袁世凱為了他自己復辟帝制揑造了「民意」，而真正的民意卻是支持孔教。■此，如果將孔教設為民國的國教，就會證明它對鞏固國家是必不可少的。[31]

簡而言之，這一派試圖將孔教從任何具有必然性的政治紐帶中解脫出來，這在當時的情境下是完全可以理解的。當然，將孔子從忠君的枷鎖中解放出來，已經是新民國中的舊故事了。早在1912年就有人為孔子辯護（有趣的是，他暗示了他所謂永遠的聖人也有局限性），他解釋道：「孔子生君主年代，蓋不能不尊君主。」[32]共和制或帝制是不確定的，但只要中華民族存在，孔教就是永恒的，因為它（自古以

30　王謝家：〈中華民國憲法宜專章定孔教為國教並許人民信教自由修正案〉，《孔教問題》，《宗聖學報》第18號附冊（太原，1917），第4–5頁。

31　同上註，第1–3頁。

32　江瀚：〈孔學發微〉，《中國學報》，第1期（1912年11月），第4頁。

來)是中華民族的一部分。每個國家都有天然適用其特殊情況的模式。因此,「吾國之當定孔教為國教,縱無前例,亦當特別行之,以保國粹」。[33]

正是這種對孔教的理解,也即將其作為國粹的概念化處理,徹底完成了清代的儒家捍衛者對儒家的破壞。寄希望於作為「體」的儒家與「用」合併,對於如何使古代智慧保持活力這個問題而言是錯誤的答案。但是,當孔教淪為「國粹」,就比僅僅無法解決保存問題更為糟糕——這是在為了保存「體」而瓦解它。作為「體」,儒學是文明的本質,是絕對的。而作為「國體」或其他與之意思相近的詞,儒學是中華文明的本質,歷史相對主義的世界中一個價值的複合體(不是絕對價值)。將孔教定義為中國之「體」的浪漫主義式的概念化,剝奪了儒家本身的「體」:那是一種理性主義的假定——即「道」無論何時何地都是「道」,並不僅僅是特殊的中國之「道」。

早在1905年,廢除科舉制後不久,我們就看到了有人呼籲尊經以保國粹。[34]所有將儒家作為宗教的宣傳都強調了其特殊性。中國的靈魂和精神在哪裏?在儒道、儒學、儒教之中。[35]在1913年的一次立法討論中,大總統袁世凱與孫中山的國民黨發生了衝突。袁世凱想立孔教為國教,但國民黨反對,最後兩派妥協了。在《天壇憲草》中,信教自由沒有被刪去,但是在國民教育那部分,孔子之道被稱為修身的基礎。[36]

33 王謝家:〈中華民國憲法宜專章定孔教為國教並許人民信教自由修正案〉,第10頁。

34 朱壽朋編纂:《光緒東華續錄》,卷197,第1b頁。

35 宋育仁:〈孔學綜合政教古今統系流別論〉,《中國學報》,第9期(1913年7月),第2頁;康有為:〈中國學報題詞〉,《中國學報》,第6期(1913年2月),第7頁,以及康有為:〈中國學會報題詞〉,《不忍》,第2冊(1913年3月),「教說」,第2頁。

36 實藤惠秀:《日本文化の支那への影響》,東京:螢雪書院,1940,第228頁;福井康順:《現代中國思想》,第96頁。

袁世凱很快也對《天壇憲草》棄如敝履，而且隨著稱帝野心的膨脹，他對儒家問題的立場也日益強硬。到1914年底，「大總統告令」盛讚儒家倫理中的「道」和「德」是立國的根本。袁世凱強調，這些都是根深蒂固的中國「國性」，由數千年歷史所證明，中國必須保持這種特性，因為每一個有活力的國家都有其「國性」，並由各自特殊的立國精神來形塑和保持。[37]

在袁世凱親信圈子之外，對孔子的信仰與個人利益的糾纏不那麼深，那裏的孔教運動同樣帶著這種浪漫派的感覺。他們主張，中國人應該信自己的宗教，也即孔教（它是中國的，而非普世的，並不適用於西方），因為非中國人如果受到正確的引導，也都相信他們自己的宗教（那是外國的，也非普世的，並不適用於中國）。這番話表明孔教信徒反而遵循非儒家的思想，也即相信有互不相涉但卻平等的終極價值。這些人不會為了中國而採納基督教的**教義內容**（message）；他們必須抵制用一種普遍世界觀來取代另一種。但是他們可以在特殊主義的意義上採納基督教的**模式**（model），通過將這個世界視為不可化約的對各自祖國忠誠的一個個集合體，從而將孔子保存下來。基督徒有大教堂，那麼就讓孔教徒也從建大教堂開始，就好像基督教徒有通往羅馬的大道，孔教有通往其聖城——孔子出身地山東曲阜——的大道，而曲阜應該像麥加和耶路撒冷一樣成為朝聖的目的地。[38]基督徒以基督誕生那年作為公元紀年的開始，那麼孔子出生那年就可以作為至聖紀年的開始，於是民國五年或公元1916年就是至聖2467年。[39]

37　〈大總統告令〉（1914年9月25日），《教育公報》，第1卷，第5期（1914年10月），「命令」，第1頁；〈大總統告令〉（1914年11月3日），《教育公報》，第1卷，第7期（1914年12月），「命令」，第1頁。

38　Henri Bernard-Maitre, *Sagesse chinoise et philosophie chrétienne*, Paris: Cathasia, 1935, p. 211；福井康順：《現代中國思想》，第101–102頁。

39　例如《宗聖學報》，它是提倡復興孔教者的主要刊物之一。

16 但是為何作為「國粹」的儒家應該是以宗教的形式出現呢？畢竟如今攻擊儒家甚力的其實並非外國傳教士，而是不信教的中國人。面對這些敵人，應該採取怎樣的捍衛方式才能遏制基督教？難道是通過模仿基督教？然而，像康有為及其弟子陳煥章這樣的儒者，在有意構建宗教層面的比較時，試圖打動的是世俗的破壞傳統者。因為，只要作為形容詞的「儒」還與中國文化聯繫在一起，就很難逃脫20世紀初艱難時期的文化批評。但是，如果儒家是一個教會，就好像基督教，那麼西方國家的現代進步就不是攻擊孔子的大棒。西方的榜樣證明，教會和國家可以共存，人可以有宗教信仰，同時豐富他們的社會。有鑒於作為宗教實體的基督教能與科學共存，那麼（也只能如此）儒家作為宗教實體也能存在下去。

這是將儒家與中國在器物層面的羸弱相分離的努力。早先改良派的觀點有時又被提起，它們雖然已經不流行了，卻還沒完全消失：儒家是力量的來源，而西方的強盛之處正在於其接近《論語》、《春秋》、《孟子》的教義——養民、衛民、教民。[40]但是，更具民國時期特點的是，這位作者甚至在同一篇文章中還要將這一智慧封鎖在孔教中，使它免於對失敗負責，而非聲稱它能夠使社會成功。為何儒家要因為中國的衰弱而受到削弱？猶地亞（Judaea）覆滅了，基督教羅馬帝國也覆滅了，信天主教的西班牙、葡萄牙和拉丁美洲，信伊斯蘭教的國家，全都國力衰弱，然而他們的宗教都沒有因為其國家無能而被消滅。[41]

在這一辯護中，我們可以看到後儒家時代的儒者，也即傳統主義的固守傳統者，具有非常強的相對主義。其信仰不具有普遍性，而是

40 陳煥章：《孔教論節錄》，太原：宗聖會社，1918，第1b頁（又見7b頁，陳煥章在公羊今文學的脈絡裏，將孔子理解為一位民主派，為孔子貌似支持君主制開脫）。陳煥章是弘揚孔教事業的重要刊物編輯和作者，除了受過中國教育外，還曾在美國哥倫比亞大學和芝加哥大學留學。1912年，他是孔教會的主要創辦人之一。參見今關壽麿編：《宋元明清儒學年表》，第217–218頁。

41 陳煥章：《孔教論節錄》，第1a頁。（譯註：出自該書〈論中國今日當昌明孔教〉一文。）

「必要的變通」(*mutatis mutandis*)。真相其實是——你有你的宗教，我有我的宗教。所有的宗教都聲稱在與其相適宜的歷史情境中指導生活。儒家當然也聲稱擁有其自身的環境——中國。陳煥章認為：「統中國之歷史，亦不過孔教之歷史而已。吾愛中國，故愛孔教。……孔教者，中國之代名詞。」[42]或者，簡而言之，正如這一派思想的開創者康有為所言：「夫所謂中國之國魂者何？曰孔子之教而已。」[43]

康有為感受到孔子與中國之間神秘的聯繫，要比單純出於策略的考慮將其聯繫在一起更深。他確實希望他的國教能改善道德，因為他相信法律和哲學不足以約束不馴之眾(the wayward crowd)。[44]康有為選來作為國教的仍然是中國特有的——譬如說，中國國教不能是基督教，儘管基督教也可以聲稱像孔教一樣(甚至可能更有效一些)讓人們獲得一點對超自然力量的有益理解。因為，康有為感興趣的是中國之魂，而非不考慮所處文化的個人之魂。

於是，反儒家者專門針對這一國粹/國情/國魂等同於孔教的說法。一種攻擊的路徑是否認儒家比其他派別的古代思想更能代表中國。[45]不過陳獨秀儘管提出了這一論點，卻更簡單粗暴地完全否認了「國粹」這個觀念。他在1916年寫道，中國應該具有現代人需要的品質，而孔教只是過去的化石，對當下的活力是致命的。[46]當儒家宗教主義者試圖將他們的信條與中國在世俗層面的羸弱脫離關係時，就是為了應對這樣的攻擊；事實上，他們提出將孔教(the Church Confucianism)作為在物質困擾之海中立足的礁石。

42　同上註，第2a頁。

43　康有為：〈中國學報題詞〉，第2頁。

44　Tse-tsung Chow, "The Anti-Confucian Movement in Early Republican China," *The Confucian Persuasion*, ed. Arthur F. Wright, Stanford: Stanford University Press, 1960, p. 297.

45　陳獨秀：〈憲法與孔教〉，《獨秀文存》，上海：亞東書局，1937，第104–105頁。

46　同上註，第103頁。

他們斷言，當所有其他方面都失敗之時，宗教是力量，而不是失敗的原因。孔教已經有如此悠久的歷史，與人心如此契合，中國應該保留孔教，因為若沒有它，這個國家就會像無舵的船撞沉在礁石上。[47]孔教就是中國的特殊性；如果剔除了它，這個國家就會滅亡，民族就不再賡續。[48]猶太歷史常被提到，作為對中國的啟示，而墨西哥歷史則是警示中國的故事：猶太人通過保留猶太教使他們在政治上一敗塗地時仍保持活力，但墨西哥人卻已經西班牙化，並拋棄了他們的宗教，只能在拙劣模仿民族國家的過程中痛苦掙扎。[49]一個國家故意破壞其歷史悠久的宗教，就是為其敵人大開方便之門。康有為指出，在法國大革命中，用崇拜一個妓女（其實是公眾對「理性女神」的自然神崇拜）代替了對基督的崇拜，「致百日而殺」；這一說法採用了令人印象深刻的歪曲、選擇事實的手法，而且對扮作「理性女神」的女演員是非常沒有紳士風度的誹謗。[50]另一篇文章表示，當1905年挪威從瑞典獨立出去時，憲法中作了許多變革，但是長期作為國教的路德教保持不變，成為新憲法與民眾過去的紐帶。由此得到的教訓是：「有軀殼而無精神為之團結，則其人必死；有國土而無國教為之維繫，則其國永亡」，[51]「而況他國多定國教，而況孔子素為吾教，且為吾國現時最適宜之教」。[52]

47 夏德渥：〈湖南安化教育界全體請定孔教國教書〉，《孔教問題》，《宗聖學報》第17號附冊（1916），第4頁。

48 陳煥章：《孔教論節錄》，第16b頁。

49 同上註，第16b頁；康有為：〈孔教會序〉，《不忍》，第1期（1913年3月），「教說」，第5頁；康有為：〈覆教育部書〉，《不忍》，第4期（1913年5月），「教說」，第5–6頁；康有為：〈中國學報題詞〉，第3–4頁。

50 康有為：〈康南海致總統總理書〉，《孔教問題》，《宗聖學報》第17號附冊（1916），第2頁。

51 〈湖北公民黎大鈞等上參眾兩院請定國教書〉，《孔教問題》，《宗聖學報》第18號附冊（1917），第4–5頁。

52 王謝家：〈中華民國憲法宜專章定孔教為國教並許人民信教自由修正案〉，第1頁。

國家可能因缺少自己的宗教而亡，同理，若宗教使其民族保持活力，則儘管亡了國，民族也能繼續存在下去。這是另一種將孔教從現代中國的困境中解脱出來的論述方式（這與相信宗教與進步可以同時共存的觀點不同，根據這種為孔教辯護的論述，現代主義者逮捕作為文化的儒家時，作為宗教的孔教卻可以被放過）。對康有為這派人而言，孔教是處於冰河時期的中國所需要的宗教；對革命的破壞傳統者而言，儒家就是那個凍得如堅冰般的東西，而反對儒家才會融化這堅冰。

浪漫主義的辯詞不是儒者唯一求助的手段。有時他們似乎還乞靈於理性主義精神，強調儒家教義本身的正確性。因此，我們看到了那套熟悉的説法，這次是（過濾了的）1913年版：孔子是共和的老祖宗。薛正清把孔子與盧梭（Jean-Jacques Rousseau）和孟德斯鳩相提並論（當然，孔子是其「數千載之前者」），並宣稱「共和」是孔子的發明。然而，薛這篇文章的觀點其實是特指中國，而非普遍的，因為孔子思想的真理性還不夠。儘管中華民國已經成立——即使有那麼多外國倡導者證明共和制有效——薛仍然擔憂，若中華民族自己的教義孔教衰微了，其民族的存續也就堪憂了。[53]

19

孔教還被認為優於其他外來宗教；作為「人道教」，它比非中國世界裏迷信的「神道教」更優越。[54]然而，在民國時期破壞傳統的語境中，這樣出於理性的觀點也許代表了一種特別形式的浪漫特殊主義（romantic particularism）。這種特殊主義強調的不是外來肢體若嫁接在中國這個有機體上就會死亡（譬如，在有些人眼中民國毫無希望，正如他們也不會將孔子視為共和的提倡者）。相反，它強調的是中國這

53　薛正清：〈孔子共和學説〉，《中國學報》，第7期（1913年5月），第11–12、20、23頁。

54　李文治：〈請定孔教為國教第二次意見書〉，《孔教問題》，《宗聖學報》第18號附冊（1917），第2–3頁。

個有機體也許會因為外來入侵而亡，而且這種入侵真的會發生。因此，訴諸普遍判斷標準的理性論述反而可能是源於對「國粹」的感情，而非挑戰這種感情，以便對「我們的」宗教的特別情懷會讓人相信它在普遍意義上「更優」。

「**我們的**宗教」：只要還有人被稱為「中國人」，就是具有中國特色的、中國獨有的宗教。這是對永恒性的信念，對「體」不可動搖屬性的信念，這是比任何用選舉方式試探民意更安全的掌握「民意」的方式。這是共和政體下，儒者真正的王牌（也是最後的底牌）。這也是一張君主制的牌，無論其是否有最終與袁世凱脱離關係的策略性打算。中國國民的特殊精神，而非天道的普遍理性，成了為皇帝辯解的理由。一位主張恢復帝制的儒者1916年寫道：「今之民政，憲章西極，雖循名曲中，實檢跡知非。」[55]共和制當初曾招致儒者的反感，因為他們認為共和是人性的墮落。[56]如今則是因為共和制違背中國人的本性，才使反共和制者排斥。

這一浪漫決定論的新思路認為孔教和君主制都是中國的必然選擇，因此取消了價值選擇的自由；而在此時此地作自由選擇，不必考慮歷史淵源，才是脱離傳統的前提，是共和革命的題中應有之意。康有為對廢棄孔子精神的諷刺，最能體現這種束縛——他惡毒地攻擊道：這就相當於想要把眼睛染成藍色，把臉塗成白色，把頭髮染成金色一樣，是無望的努力。[57]中國的傳統主義成為一種相對原則，而非絕對原則，是身為中國人的責任，而非作為人的責任。保存中國歷史菁華的強迫感現在成了心理上的體驗，來自中國人的特殊認同受到威脅的感受；它不再是過去那種哲學上的強迫感，來自在智性上對中國

55 劉師培：〈君政復古論（中）〉，《中國學報》，第2期（1916年2月），第3頁。

56 關於17世紀對耶穌會士報告荷蘭共和國成立的反應，見福井康順：《現代中國思想》，第1頁。

57 康有為：〈中國學報題詞〉，第13頁。

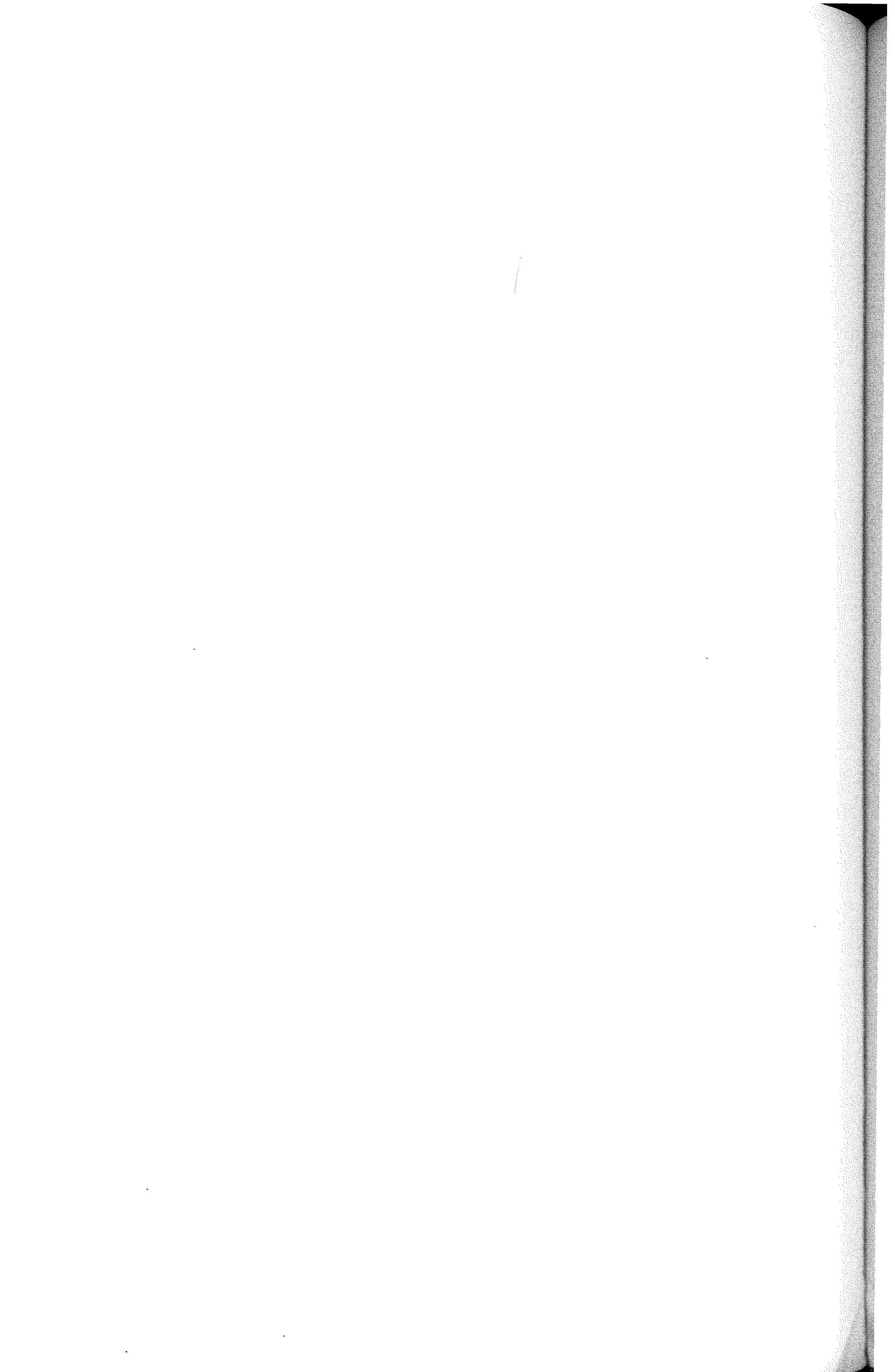
古典經驗普遍價值的確信。保守主義和君主制綑綁在一起；然而，當新事物受排斥恰是因為中國人才華的局限性而非其完滿和普遍性，這種保守主義本身就成了新事物。同樣弔詭的是，這樣一種利用過去種種象徵的君主制本身也成了革命的象徵，並不遜於中國的共和制。

真正傳統的而非僅僅傳統主義的中國君主制，在理想中是適用於全天下的，儘管其中心是一個思想上自給自足的社會。現在，民國那些破壞傳統的民族主義者將天下定義為比中國更大的範圍。在他們眼裏，中國社會遠非在思想上自給自足。支持君主制的傳統主義者則發現完全不可能在現時代保持中國文化擁有普世性的自吹自擂(他們竟然用信路德教的挪威為例來證明儒家中國的正當性！)，於是作為回應，他們能保留中國君主制的理想，是將其視為只適於中國的君主制。他們也可以保留思想上自給自足的理想，或者復興儒家主宰地位的理想，只要將這些理想作為不受新觀念影響的「民情」(spirit-of-the-people，這對儒家而言反而是種新東西)。

在文化上，那些仍然持有儒家中國想法的人，要比其儒家先輩們狹隘得多，儘管後者對非中國的東西知道得更少，也更不關心。[58]在政治上，普世觀念(the universal)也已沒落。袁世凱做不了「天子」；他只能做中國的皇帝。袁世凱在冬至那天在天壇裝模作樣地祭祀(彷彿在為春耕操心)是一場滑稽模仿的鬧劇——不只因為他是坐著裝甲汽車去的天壇。

21

58　參見D. W. Brogan, "The 'Nouvelle Revue Française,'" *Encounter* (1959), p. 66：「這種對法國人頭腦的審查簡直就跟1680年那時候一樣。……但是1680年的法國，在大多數思想和行動的領域，都是歐洲的執牛耳者。而在《新法國評論》(NRF，也即*Nouvelle Revue Française*)的黃金時代，法國卻並非如此。當一個民族國家不再是一種超越民族國家的文化之中心，那麼它內部以民族國家為中心的文化，必然變得狹隘……」



第二部分

張力與活力

幾乎每一個黨派都明白，
出於有利於自我存續的考慮，
反對派也不應該完全失去力量。

——尼采：《偶像的黃昏》



第二章

儒家與君主制：基本衝突

袁世凱倒台了，那時他受到了從內心修養轉向社會、並成為宗教的孔教的支持。也就是說，作為儒家，孔教仍然忠於傳統。然而，傳統主義在很大程度上已不再在哲學上源於儒家。反而是孔教在心理上源於傳統主義：當人們的中國認同似乎受到共和式西化的威脅，在更大程度上是孔教的「中國性」，而非其自身的傳統主義寓意，使它成為傳統主義者尊崇的對象和帝王寶座的支柱。因此，如前所論，「國情」像黏合劑一樣將新君主政體與新孔教結合起來，以新方式攜手合作。這種合作方式之所以新，在於其關係相當單純、不複雜；與之相比，受西方影響前的二者關係頗為晦暗不明、變化多端、充滿張力。在中國的正統帝制體系中，儒家是受到獨尊的哲學，但這一帝制體系又是由秦始皇建立在反儒家的法家原則之上；從起始處開始，這一悖論就一直是中國歷史的核心；官僚知識階層珍視在帝制中央集權下的社會穩定，然而又不斷因貪得無厭的傾向而趨於離心，以至於危及王朝。這一古已有之的帝制悖論使儒家時期真正的君主制區別於近代的拙劣仿製品，值得我們深入檢視。 25

儒家與君主之間有種既相互吸引又相互拒斥的曖昧關係，中國的國家衰落部分是因為失去這種曖昧關係。如果說傳統國家在它自己的 26

時代是種堅韌的多年生植物，也許其活力就在於尼采所謂的容忍張力的程度：這種張力的喪失就是官僚君主制的末日。

一、歷史中的張力

在帝制中國的漫長歷史中，發展出了儒家文人這種類型，而皇帝的形象並不與之相符。在許多與其文化和制度相聯繫的事物上，皇帝都與文人的品味格格不入。當然，文人在哲學上足夠兼容並包，在從戰國以來的任何時代，儒家文本都可以被分解為各種類型的成分——道家、佛教，應有盡有——但中國歷史確實見證了思想的各種對立，而非皆大歡喜的大雜燴；對非儒家觀念相對較純粹的提煉，往往至少部分與皇帝相關。例如，非哲學性質的道教不僅因為其煽動民間「狂熱」，而且因為含有常與皇帝有聯繫的煉丹術，使本質上理性主義的儒者反感。有些時代，佛教形象在文人圈子中地位極其低下，或者最多可謂地位曖昧，即便當時佛教不僅有民眾的支持（自晚唐以來，還常成為反士紳也即反儒家的象徵），還有皇家的供奉。[1]還有什麼比諸多皇家秘史中父子兄弟相殘的醜事更讓講究父慈子孝、兄友弟恭的儒生反感的嗎？儒生批評的宦官，往往與和尚一起受到憎惡，被貶為「壞分子」，卻是典型的皇帝親信。儒生喜歡批評貿易（而佛教則激發貿易），[2]皇帝卻對其感興趣。貿易滿足了宮廷

1　例如，關於佛教通過剝削民眾支持王朝統治，參見Jacques Gernet, *Les aspects économiques du Bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle*, Saigon: École Française d'Extrême-Orient, 1956, pp. 293–294, et seq.。後來，明代皇帝對佛教的沉溺也很顯著。儘管儒家學者偏袒其君主永樂皇帝，譴責前任皇帝（被永樂皇帝篡奪了皇位）喜好佛教僧人，永樂皇帝自己則保持著與僧人的密切關係，後者幫助了他奪取了權力；參見第三章。

2　關於佛教對貿易和都市形成的貢獻，參見Gernet, *Les aspects économiques du Bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle*, esp. pp. 138–190。

對奢侈品的需求，而奢侈卻不是儒生所贊成的，像太監鄭和下西洋(1405–1433)之類的現象都表現了皇帝的奢侈，這些都是儒家歷史學家不想提的。[3]官員們反對的商船管理機構，由太監把持。[4]廣東「十三行」貿易體系(1757–1839)中負責稅收的粵海關監督(在英文文獻中稱為「Hoppo」)都由內務府選派，不屬於常規官僚體系。[5]中國的美學史也記錄了宋朝及以後「士大夫畫」與「院畫」的區別(參見第一卷)。藝術家兼採各種風格也許會使這一區別模糊，但是區別本身很重要，因為它表現了文人批評家的自我疏離他對士大夫和宮廷風格不和諧的感知。[6]

27

二、與封建制的關係

這樣的文化裂痕遠非勢不兩立，畢竟官僚制和君主制的社會角色只是有衝突，而非不兼容，甚至在衝突時都是互補的。換言之：至少從漢武帝統治時期(公元前141–前87)開始，皇帝與文官就都

3　J. J. L. Duyvendak, *China's Discovery of Africa*, London: A. Probsthain, 1949, pp. 27–28.

4　關於明朝，見Charles Whitman MacSherry, "Impairment of the Ming Tributary System as Exhibited in Trade Involving Fukien," unpublished Ph.D. dissertation (1957), University of California。

5　關於「Hoppo」(譯註：這個從粵語來的英文詞據說是「戶部」的音譯，但當時粵海關監督屬於內務府，並不由戶部管理)由內廷(皇帝)而非外朝(一般官僚體系)來任命，見William Frederick Mayers, *The Chinese Government*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1886, p. 40；關於粵海關官員可以直接上奏給皇帝，不需要經由常規上書渠道，見臨時台灣舊慣調查會第一部報告：《清國行政法》，卷5，東京：大安，1911，第311–312頁。

6　參見本書第一卷第二章「明代和清初社會的業餘愛好者理想：來自繪畫的證據」，第15–43頁。有一點值得注意，一名中國共產主義批評家，為了把文人畫傳統作為「敵人」隔離開，將院畫風格(宋徽宗的繪畫尤其受其推崇)區別對待，作為共產主義者主張的藝術上「寫實主義」的反儒家前驅；見Chang Jen-hsia, "Flower-and-Bird Painting," *China Reconstructs*, vol. 3 (1953), p. 51。

贊成抑制封建（在這一點上，他們的利益是互補的），與此同時他們各自偏向封建制的某一側面（此處他們相互衝突），而他們各自堅持的那一面對另一方而言則是毒藥。官僚制與君主制之間的矛盾態度，能在它們各自對封建制的矛盾態度中理解：至少官僚制有封建制的一些動態特徵，卻沒有其靜態特徵，君主制則正好相反。

在以下意義上，帝制國家對官僚制而言是適合的環境（就此而言，皇帝和官員是聯繫在一起的）。先秦貴族從上古延續到公元前3世紀，佔用從公權力（public power）勢力範圍內攫取的土地，使有可能成為帝制國家的公權力被架空。然而中國政治碎片化必然帶來的不穩定又削弱了封建的私人勢力本身，於是在秦一統天下後的帝制國家中，封建貴族被官僚超越，而官僚利用的是反封建制的國家所具有的權力。中央集權的國家作為普遍意義上的收稅者，在理想狀態中會抑制所有不穩定因素，它對尋求權力的官僚具有基本但意涵不確定的價值——它提供了豐富而真實的資源，能被侵吞以用來滋養私人權力。國家反覆被侵吞。這樣的侵蝕使國家進入不可救藥的（因其自我消解的效應）四分五裂的封建狀態，在此之後另一個王朝會重建，而每當新王朝重建後，該侵吞過程就重新開始了。官僚永遠懷疑皇權支持下的強人，不斷想各種辦法限制私人土地兼併（中央政府的限田令），儘管徒勞無功，也是一種「封建化」的力量。

28

但是官僚系統本身決非封建的。儒生其實也以自己的方式需要中央集權的國家，而且同樣非常認真地堅持反封建的主張。作為一種類型，儒家的尚文與封建時代的尚武精神相悖。戰爭主要適於年輕人，儒家反對英雄俠義風範，轉向了老年人，他們認為學問比勇氣更重要，認為科舉制度是獲得權力和聲望的理想道路，規避那些封建制下根據血統出身確定地位的法律。科舉考試強調傳統學問，而非原創思想，因為年長者勝於年輕人不僅意味著謀士勝於武將，而且意味著舊的勝於新的——先例成為榜樣。對先例的尊崇似乎接近封建制，但

封建制的代言人往往只有在封建制日趨過時並受到批評時，才自傳統之中廣徵博引。[7]

然而，儒家對封建制「靜態」特徵的敵意也暗示著它與君主制的某種張力。這一張力從社會角度來解釋，就是因為君主制抵制著官僚不斷積極推進的對公權力的侵蝕，這種侵蝕是官僚以自己的方式走向封建；從思想角度解釋，則是因為君主制正傾向儒家反對的封建特徵。在封建體系中，君權畢竟仍然是處於其熟悉的權力頂端，而且要是不考慮削弱中央權力的封建特徵（封建制的這一面為儒家官僚所繼承），許多封建勢力其實也具有中國帝制國家的性質。

29

各個王朝並不像儒生那樣愛好和平，而是像封建貴族那樣尚武，它們總是試圖掌控讓儒者警惕的軍事機構。要看到這種不僅是偏好而且是利益上的分歧，我們只需觀察漢代皇帝是如何越過文官體系，將軍隊力量交予完全依附於他的外戚。[8]儒家理想中將皇位讓於賢者的非繼承性政治傳承，只存在於科舉考試和三皇五帝的傳說中，與父子相承的君主制格格不入，正如它也完全不適用於封建體系。可能正是在這一點上，儒家聖王賢君（sage-emperor）的傳說才具有其最重大的意義。夏朝之前的堯和舜（地位最高的兩位聖王賢君）時代有時候也被稱為「堯舜禪讓時代」，而禪讓制是一種神聖化的皇帝遜位和繼承的

---

7 參見Joseph R. Strayer, "Feudalism in Western Europe," *Feudalism in History*, ed. Rushton Coulborn, Princeton: Princeton University Press, 1956, p. 23。

8 Pan Ku, *The History of the Former Han Dynasty*, trans. Homer H. Dubs, vol. 2, Baltimore: Waverly Press, 1944, p. 292. 正如孫寶基已經在1956年加州大學論文"The Theory and Practice of Land-systems in Korea in Comparison with China," 1956指出的，高句麗的軍事勝過文治，為他們阻止朝鮮半島向私有制體系轉型，起到相當大作用；它鼓勵回到國家所有和國家分配的嚴格體系——需要指出，這一體系也是中國唐朝和其他統治者一度青睞的，但是文官的拒不服從使這一體系無法實現。

制度，是皇位從一姓傳到另一姓的制度。[9]禪讓的觀念（儒者將其投射到過去）不正表達了儒家反對世襲王朝的情感嗎？堯舜選擇繼承人是按照儒家美德的標準，而非封建繼承權的標準，正是在堯舜以後，世襲王朝才開始：這是一種墮落。

在儒家眼中，君主多少有些不夠完美，不僅在於其半封建色彩，也因為各王朝相繼製造出的、被文人不斷詬病的類似封建制的體系。清代的明史編撰者寫道：「而為民厲者，莫如皇莊及諸王、勳戚、中官莊田為甚。」[10]我們應該注意它重點強調了太監（「中官」）和王公貴族，二者都是非文官的類型，也都只是皇帝的附庸。

縱覽整個帝制王朝的歷史，我們可以假定，在儒家經典記錄的古代（classical antiquity）之後，分封並不代表君主對國家封建碎片化的真正態度。相反，君主允許某種影子封建結構的存在——這種影子結構無力威脅官僚的權力——因為國家在官僚體系上的中央集權足以承受它的存在。君主制希望這樣的封建結構存在，因為官僚的中央集權具有分裂的內在因素。受皇帝庇護的名義上的封建制度——在大多數王朝中主要由皇室成員組成——具有這樣的特點：只要士紳—文人—官員群體擁護皇帝，皇帝就是安全的，而這一制度就象徵著皇帝意識到他們潛在的背叛的可能性。這其中還有更多內容，我會再回來討論。

從君主制的角度來看，家族的優先性也可能招致皇帝的強烈反感。儒家的「孝」可能與「忠」不相容，「忠」是一種政治上的忠誠，不

9　手塚良道：《儒教道徳における君臣思想》，東京：藤井書店，1935，第112頁；宮川尚志：〈禅譲による王朝革命の特質〉，《東方學》，第11卷（1955年10月），第50頁。

10　《明史 · 食貨志一》，第77卷，第11a–11b頁，轉引自 Vincent Shih, *The Ideology of the T'ai-p'ing T'ien-kuo*。

僅是忠於皇帝，而且原本也是一個封建概念；[11]而從儒生的角度看（尤其是宋儒），至少在他們的理想中，他們傾向於將「忠」道德化，正如他們將其他原本屬於封建制的概念道德化。他們將「忠」作為一種義務來接受，但是他們也想要將他們定義的「忠」加於皇帝，而非簡單盲目地將其作為對自己的要求。正如新儒家程顥（1032–1085）所說，皇帝必須分辨忠奸。[12]這一要求暗示了某種儒家意義上的區別對待。重任在皇帝肩上。「忠」並不能被定義為無條件服從皇帝的意願（其意願可能是不正當的）。真正儒者的諫言或示範（二者其實是相同的東西）才是忠，而且皇帝應該意識到符合聖人言的人才是真正的忠臣。

三、與法律的關係

說到法治（rule of law，比起儒家社會，法治在封建社會中更能被接受），秦始皇帝（公元前259–前210）就是個法家，也是真正的「始皇帝」，是所有皇帝的原型。法令是皇帝頒佈的，但法令的存在卻是對皇帝隱晦的責難，儒者會認為皇帝的德行顯然不足以造就一個完美的（不需要法律的）社會秩序。[13]希臘羅馬世界中的斯多噶派（他們像儒生一樣強調和諧而非行動）印證了這一貶低君主實際權力的反法家態度的邏輯。斯多噶派像儒生一樣不承認當時的絕對君主制具有無條

31

11　正如施友忠（Vincent Shih）指出的，太平天國強調「以孝作忠」。我覺得太平天國似乎代表了中國歷史中（以及其他方面的）對純粹君主制精神的強調，也即一種絕對專制的精神，拒絕與官僚制理想作任何妥協。可以理解，太平天國完全與儒家文人相背離，它試圖徹底消除在官僚體系內部產生私心和公心之間衝突的可能性。

12　Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought*, New York: Bookman Associates, 1957, p. 203.

13　關於經常說到的文人「不讀律」，及其與理想國家與理想統治者之理論的關係，見R. H. van Gulik, trans., *T'ang-Yun-Pi-Shih, "Parallel Cases from under the Pear-Tree"*（棠陰比事）, Leiden: E. J. Brill, 1956, p. vii。

件的正當性。他們覺得，只有賢者(Sage)才有能力擁有絕對王權，他通過號召別人模仿自己來統治(西塞羅的《論法律》〔*De Legibus*〕和《論共和國》〔*De Republica*〕)。他自己擁有理性，於是可以拋棄成文法；他就是活生生的法。[14]

與此相似，在《論語 · 雍也》中，就算統治者能做到「博施於民而能濟眾」，孔子也不承認他具有「仁」的品質*。孔子用聖人榜樣的內在力量來說明，好的統治只是「仁」的技術。而在真實歷史中，諸多君主實施了大量社會舉措，或者至少表現出「博施於民」的態度，但是許多儒者還是批評他們。用儒家術語來說，這些都是缺乏「體」的「用」，採納(僅僅法家的)強制舉措而沒有關鍵的儒家的「仁」去推行這些舉措。

這聽上去確實非常高尚，而懷疑者也許會覺得這只是在掩飾對物質利益的追求，掩飾士紳對君主制下土地政策等的不滿。不過，這一觀點儘管以憤世嫉俗的方式過於簡化此事，卻反映了儒者同時作為社會人和儒家知識人的事實；在這兩方面他都表現得與君主保持距離(而且也體現了其在君主制系統中的位置，這個系統就好像是一個用引力維繫的太陽系)。宋代學者陳亮(1143–1194)聲稱，不僅在經典記錄的古代全盛時期能發現賢君的類型，而且在漢唐的歷史中也能發現；比陳亮有名得多的朱熹則反對陳的觀點，強調「修己」要高於「治人」，這恰好符合儒家著名的「內聖」高於「外王」的二分法。[15]道德性，

---

14 Louis Delatte, *Les traits de la royauté d'Ecphante, Diotegène, et Sthénidas*, Liege and Paris: E. Droz, 1942, pp. 140–142.

* 譯註：《論語》原文為：「子貢曰：『如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？』子曰：『何事於仁，必也聖乎！堯、舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。』」從上下文看，孔子的意思是，「博施於民而能濟眾」不僅實現了「仁」，更是已經進入聖人的境界，列文森對孔子這段話的理解有可商榷之處。

15 庄司荘一：〈陈亮の学〉，《東洋の文化と社会》，第4號(1955)，第98–100頁。

也即那些非理想化的現實中的真實君主無法通過的內在考驗，高於由法律構成的外部世界。

四、外來征服的因素

儒家文人和君主這對必然的合作者之間的總體差異，以及二者間張力的基本狀況，就在於他們各自對傳統的態度。中國第一個皇帝秦始皇和帝制終結前夕太平天國的天王洪秀全，似乎都是反文人、反傳統的君主制不折不扣的最純粹代表。他們都太純粹了，太清楚地表明其不受限制，以至於他們的王朝都很短命，沒有不隨時間變化的君主制抽象觀念所具有的那種模糊性，而正是模糊性才使帝王在歷史上成功；整體而言，各朝各代的皇帝都必須做出一些秦始皇和洪秀全不屑做的調整，以適應傳統主義的儒家。 32

但那些調整是出於現實的必然性，而非中國君主制度本身與生俱來的能力（genius）。從這一立場思考君主制與官僚制關係的人，可以轉換一下我們熟悉的重點：也許真正的問題不在於證明異族王朝在何種程度上能被中國文人接受，而在於證明本土王朝在何種程度上與文人格格不入。就中國政治社會的複雜而言，外來王朝也許完全不是特例，只不過是權力更大的本土王朝，而族裔的差別也不是官僚—王朝關係中的特殊問題，只不過是權力分配這一長期問題的加劇。外來的征服民族及其首領也許內心完全無法在文化上理解和同情文人的理想。不過，在某種程度上，漢人王朝也都是如此。

對清代儒生而言，滿人特權所代表的東西，就好像太監的特權對其明代前輩所代表的東西一樣。太監也好，滿人也罷——只要皇帝保持分寸感，不使這些異質因素多到文人無法接受的程度，明朝和清朝就都是儒生能與之共存的王朝。也許太平天國的反滿宣傳只是象徵了從士紳文化向民族主義轉折（a nationalistic revulsion from gentry

culture)，是用民族認同取代文化認同。但作為反對清朝的武器，它
33
卻是個冒牌貨。士紳—文人—儒者群體顯然比其他漢人更可能響應反滿的號召，因為在政府高官的圈子裏滿漢官員的數量比例不公平，他們深受其苦，而19世紀的農民鮮有接觸到滿人的。然而，儒者都是忠君的。他們並未因為滿人是異族而特別厭惡，只是感覺到了君主與官僚之間意料之中的緊張，而太平天國的破壞要遠比這一緊張更令人痛苦。

事實上，正如20世紀中華民國成立後滿族幾乎立即解體這一事實所顯示的，使滿人一直保持在社會上層的是清王朝，而非滿人維持著清王朝的統治。因此，歸根結底，滿人的外來性質必然沒有君主制本身能接受的(儘管是可以受譴責的)外來性質更多。從這個角度而言，元朝就不像清朝：蒙元王朝比滿人更排斥中國文人，因此它保持了內部的完整性，而且這種完整性持續時間也長得多。蒙古人作為一個民族並沒有隨著元朝的覆滅而消失。

當然，儒生易受排外主義的影響。正如我們在第一卷中所見，業餘愛好者的理想處於儒家的核心，它反對專業化，反對將人僅僅作為工具來用的職業訓練。儒生反對「去人格化」，這就是為何他們甚至(尤其是)在為出仕準備的教育中強調人文學：他們是目的本身，不是手段，不是皇帝的工具。事實上，對儒生而言，律法氣質上的非人格性和抽象性正是敗壞帝王之律法領域的一大特質。(在「專家」不受歡迎而業餘愛好者理想受到鼓勵的任何地方，法律事務的工具都似乎在技術上較弱。)[16]

如今，對外來者(尤其是少數民族)的敵意往往集中於某些刻板印象，而非人格性和特殊角色正是刻板印象的實質。民族同化暗示著

16　參見J. Walter Jones, *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford: Clarendon Press, 1956, pp. 292–293。

「特殊化」形象的瓦解，這個群體分散進了各種各樣的類型之中。在中國，只要征服王朝禁止同化，就限制了征服者群體的社會屬性，將其置於特殊化的角色中。毋庸置辯，他們的外來性使其與儒家文人關係緊張，但這種漢人對異族的反感能用儒家文化的詞匯來表述。外來征服者群體成為異族王朝統治者的特別工具，此時就會在文人中激起民族優越感(ethnocentric)，這種優越感不僅僅是一種本土針對外來的淺薄偏見。外來統治者冒犯的其實是一種更高雅的情感——反對專門化和反對專制的情緒。

34

清朝的滿人有專為其開設的武科舉，而瞧不起「滿人之學」的漢人學者則對專門化的八旗制度(這也是某種刻板印象)表達了反感。與某種特殊功用聯繫在一起而失去了人性——這也許就是漢人眼裏的滿人形象。然而，這既是一種文化表象，也是政治表象；種族本身並非一種罪過。種族只是使滿人可被完全奴役和驅使的觀念變得貌似合情合理。那就是一種罪過了。而這對滿人而言並非致命的罪過，因為儒者需要皇帝，而無論是本土的還是外來的皇帝都有掌控一切的強烈願望。

在這個意義上，民族主義之前的文化主義，使任何種族背景的皇帝對儒家的庇護都變得正當合理，這一常見觀點可以用以下方式更準確地表述：任何王朝的建立，無論其種族背景，都同樣需要庇護儒家(做不到這點就面臨危機)，同樣也**需要符合儒家的標準**。並非外來王朝都應該滿足對文化一致性的最低期望，而是外來王朝應該做到不逾越儒家對一般統治者的文化不一致性所能容忍的最高程度。正是因為這一情況，我們發現從儒家的角度出發，它總是需要君主制而且總是假設其存在，但又總想要約束君主與生俱來的不羈任性。



第三章

儒家官僚人格的演化

一、貴族、君主和官僚：三個樂章中的三重奏

35

《中庸》是「四書」之一，從南宋到清末（從13世紀到20世紀）所有受過儒家教育的官員都非常熟悉。它在形而上學的意義上以「中」(dead centre) 為目標，將其定為「天下之大本」，建立在「中」之上的「和」受到儒家的頂禮膜拜，而「中」同時也是政治上的目標。因為官員的文化推崇歷史研究，他們對周代地方諸侯非常瞭解，對後來實施完全專制的秦朝歷史也非常瞭解。儒家官僚制的天才之處（儘管不都是其成就）正在於平衡了地方與中央的權力，同時吸引了二者，並且其價值觀認為這兩方面都不具有最終發言權。如果有人片面地表示儒家（官僚）—君主的緊張關係是帝制中國歷史上的主要母題，這是因為嚴格來說，擁有特權和世襲地位的貴族儘管從未消亡，整體上卻已經沒落了。然而，貴族制理想作為儒家的對立面而遭罷黜——部分是因為儒家的抵制，部分是因為儒家搶得先機——使官僚制確立了地位，讓它與「中」另一邊的皇權一樣穩固。

讓我們思考一下土地可流轉性這個永恒的問題。周代的貴族和後來的皇帝，都至少時不時試圖破壞土地的可流轉性，前者出於封建不

36

平等的觀念，而後者則追求反封建的專制平等觀。[1]大體而言，官僚(有私人利益的公共官員)的自我定位是既反對封建貴族完全抵制公權力，又反對皇權要求完全掌握公權力。大致上，官僚捍衛土地流轉的權利(及其題中應有之意，也即通過購買兼併土地的權利)，這一權利有悖於封建制要抑制權力的前設，同樣也有悖於最極端的君主尋求權力的意願。出於同樣的中庸原則，儒者贊成大家族不分家產——這是作為哲學家的儒者孜孜以求的「和」的表現。一方面是封建的長子繼承制，另一方面則是中央集權者(為了減少地方資源集中的威脅)以根據家中成年男丁數量收取累進賦税的方法強制家族碎片化的政策，而儒者正好處於這二者之間。[2]

當考慮文化價值而非經濟價值時，儒者和貴族的衝突同樣激烈。二者都同意士兵不可或缺，但是對士兵意味著什麼有不同看法。畢竟儒者永遠是非戰鬥人員。在《三國演義》中，曹操大宴銅雀台時，先是手下武將展示出色武藝，然後他招來常伴左右的幾位順服的「飽學之士」，來表現**他們的**本事。這些文人用一些現成的儒家文辭來記錄當時的盛況，稱頌其主公曹操的赫赫武功。此處，以稱職的儒者絕不會贊同的文學形式，在漢室衰微的背景下(漢朝恰是第一個官僚制、中央集權、獨尊儒術的王朝)，這一幕對儒家更高尚生活的蔑視，恰如其分地揭示了軍事豪強與儒家相反的價值觀。[3]

在封建制的周代，人被認為分成四類，地位由高到低分別是：士(武士)、農、工、商。到了公元前1世紀中葉，隨著封建制的沒落，

1　關於君主制對「限田」和「均田」的興趣，參見Joseph R. Levenson, "Ill Wind in the Well-field: The Erosion of the Confucian Ground of Controversy," *The Confucian Persuasion*, ed. Wright, pp. 268–287；以及本書第三卷。

2　仁井田陞：《中國の農村家族》，東京：東京大學出版會，1952，第105–106頁。

3　C. H. Brewitt-Taylor, trans., *The Romance of the Three Kingdoms*, Shanghai: Kelly & Walsh, 1925, vol. 1, pp. 581–582.(譯註：見羅貫中《三國演義》第五十六回〈曹操大宴銅雀台 孔明三氣周公瑾〉。)

武士階層失去權力，而「士」以下的階層地位上升。[4]當最高的地位最終落在具有儒家信念的官僚身上，「四民」的分類仍然被保留了下來（儒者自稱存續了封建時代的價值，而實際上他們創造了新的價值，這就是一個例子），但是專門用來形容權力階層的「士」已經改變了內涵，從武士轉變成了文士。

典型的儒家做法是一方面保留舊語匯以表達對傳統的虔敬，另一方面將舊語匯「道德化」（如孔子對「君」的解釋，孟子對「公田」的「公」的解釋，在《詩經》中「公田」指貴族的田，但在孟子描繪的「井田制」中，則指「公有的」田）。道德化就是「文」化。儒者所謂的「文化」（civilization）是對「文」的崇拜：「文」與「武」永遠是一組相反的命題。在儒家歷史末期的20世紀初，曾經的儒生梁啟超成了民族主義者，他欣賞（他理解中的）日本從對封建領主的忘我（self-transcending）忠誠演化為對國家的忘我忠誠，並且譴責儒家斷絕了作為尚武者的「士」的傳統、將「士」的頭銜用來形容愛好和平的文人。他說，「武士道」（在日語中「武士道」既形容現代沙文主義者，也形容中世紀的貴族）一直到春秋時代都很盛行，到了漢初（儒家崛起之始）的遊俠那裏就已經衰微，很快就消失殆盡了。[5]

然而，事實上，貴族本身作為儒家官僚旗鼓相當的對手——而非作為皇帝的附庸——似乎直到宋代才真正銷聲匿跡。在這個意義上，如同在其他意義上，宋代也是中國歷史上一個重要分水嶺。在宋代，官僚體系和儒家各派學說都高度發達，說明「文」已確實勝於「武」。此前唐代已經通過科舉制度建立起了智識生活與官僚權力之間的聯繫，而「門第」貴族的絕響也是在唐代，他們已經感受到自身的

4　清水盛光：〈旧支那における専制権力の基礎〉，《滿鐵調査月報》，第17卷，第2號（1937年2月），第9頁。

5　梁啟超：《中國之武士道》，《飲冰室合集》，上海：中華書局，1936，專集6，卷24，第60–61頁。

沒落。例如，李德裕(787–850)憎惡通過科舉考試獲得最高功名的進

38 士，即通過官僚渠道晉升的新人。他挑釁地表示，自從他祖父在唐玄宗天寶年間(8世紀中葉，安祿山之亂前夕)進入仕途後，家中就不備文學和經學的書籍，因為這些書不包含技藝和實用性。他表示，「朝廷顯官，須公卿子弟為之」。[6]

在這樣的表述中，貴族的不安昭然若揭。貴族的不滿情緒似乎確證了儒家官僚的威脅。然而，更甚的是，貴族「官僚化」的自我形象如此鮮明地標誌著其地位的下降。他自詡為更出色的一類官員，知道實用的治國之道——他已經是皇帝的人了，不再有貴族特有的銳氣，敢於對專制君主侵犯貴族特權激烈抵抗。實際上，皇帝已經幾乎完全壓制了古代貴族的虛張聲勢，三者間的關係已經重組。

在周代，也即公元前一千年中的大部分時間，貴族一直都是權威集中化的阻礙。儘管貴族被專制統治的秦朝削弱了，但在公元3世紀漢亡以後一系列短命王朝和軍事衝突中又再度復興。在唐朝受到打擊後，貴族偏向了君主這邊。官僚在秦漢和後來的唐朝都是君主用來反封建貴族的工具，如今則直接與皇權對抗；在幫助皇權將其對手清除出場之後，他們成為場上唯一能與之相抗衡的力量。而君主在官僚的輔佐下終於有效地將貴族馴服，卻因擁有了超出平衡的權力而在一定程度上排斥官僚。儒者在貴族敵意的攻擊下有賴於皇權的庇護才作為一個整體而存在，當貴族失去攻擊力以後，他們反而肩負起了抵抗皇權的角色。貴族如今是皇權的產物，越來越像是「吃軟飯的」(kept men)，而儒家官員則努力掙脱皇權的束縛。儘管有些貴族變得足夠像儒家，以官僚自詡，但他們對待君主的方式卻不符合儒家的理想，

6　錢穆：《國史大綱》，上海：商務印書館，1940，上冊，第354頁。宋代趨於成熟的科舉體系，有助於增強君主制的絕對權力，使其勝過貴族特權，關於這方面文獻綜述，參見Wolfgang Franke, *The Reform and Abolition of the Traditional Chinese Examination System*, Cambridge: Harvard University Press, 1960, pp. 2–7。

只是作為工具的官僚；而儒者則帶上了些許貴族色彩，認為他們自己就是目的，開始強行撬開皇權的鉗制。 39

以上描述的這首「小步舞曲」，其中有一系列舞步，我會逐一解釋。

二、官僚作為君主遏制貴族的工具

封建貴族的地位是基於對公權力的私人佔有、對公共執行功能的私人運作，這已是老生常談。反封建的「公」指的是國家（如韋伯定義的，國家就是成功宣稱在某個地域範圍內壟斷暴力的合法使用權的共同體），換言之，「公」指的是通過沒收「自治」和「私有」權力所有者的執行權而建立國家的君主(prince)。[7]正如孟德斯鳩直白地指出的：「如果在一個君主政體中廢除領主、僧侶、貴族和城市的特權，這個政體立即就會變成平民政體或者專制政體。」[8]

保守派對貴族制度的辯護總是強調專制政體與以「公」的名義消除等級及相應特權之間的聯繫。獨裁政體的典型特徵就是任意性，而使其獲得這一特徵的正是獨裁者可以隨意抬高和降低臣民身分的能力。這樣一位統治者的無限權力有賴於在王權之下所有人的基本平等，這就使人與人之間不具有受保障的差異性，也就不會破壞政治體(body politic)的無限延展性。[9]奧威爾(George Orwell)提到一種「幾乎

7　Max Weber, "Politics as a Vocation," *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills, New York: Oxford University Press, 1946, pp. 78, 82.

8　Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, trans. Thomas Nugent, New York: Hafner, 1949, vol. 1, p. 16.（譯註：譯文來自許明龍譯《論法的精神》，北京：商務印書館，2012，第27頁。）

9　一個相似的分析，也是對此理論的應用，參見L. A. Fallers, "Despotism, Status Culture and Social Mobility in an African Kingdom," *Comparative Studies in Society and History*, vol. 2, no. 1 (1959), pp. 11–32。

和歷史一樣古老的想法」，也即國王與平民以某種方式聯合起來對抗上等階級。[10]例如，在德國的農民起義(1525)中，將真正的權威賦予神聖羅馬皇帝的意願和摧毀貴族階層的熱情是一致的。[11]

世界歷史提供了許多例子説明統治者與貴族之間的這一典型問題。在西羅馬帝國晚期，在貴族組成的元老院(Senate)眼中，像瓦倫提尼安一世(Valentinian I, 321–375)這樣推行官僚化的皇帝只不過反映了無產者對更優越者的恨。作為最初的封建制支持者，元老院成員通過收留逃税者並隱匿他們的田產，兼併了大片土地，而皇帝則試圖用官僚的力量削弱大地產主的保護傘，從而確保其中央權力。羅馬帝國的新制度「護民官」(*defensor plebis*)就意在確保貧窮農民有免費的法律保障。自然，有了這一政策後，瓦倫提尼安就能棄元老們不用，轉而用他的官僚；他可以用這些特別助手來對抗元老院的寡頭政治，他的手下只擁護他一人，因為是他一手提拔了這批人。[12]

如果有效的君主制是用官僚的力量去侵蝕貴族的權益，那麼虛弱無力的君主制則表現為掌握中央權力者不能遏制私人權力。因此，皇帝派到地方的「市巡官」(vicar of the city，4–6世紀)不能與元老院一派的「市行政官」(prefect of the city)相抗衡，這反映了瓦倫提尼安的努力沒有成功，也反映出羅馬絕對權力的衰落。元老院中大地產主的至高地位變得越來越顯著，顛覆了帝國的社會秩序，而中央政府試圖自保的方式是將平民終身綁定在其家鄉世代相傳的土地上——也即凍結社會流動性。[13]這是注定失敗的解決方案。這種運用虛假專制權力

---

10 George Orwell, *The English People*, London: Collins, 1947, p. 25.

11 Leonard Krieger, *The German Idea of Freedom: History of a Political Tradition*, Boston: Beacon Press, 1957, pp. 16–17.

12 Andrew Alföldi, *A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire: The Clash between the Senate and Valentinian I*, Oxford: Clarendon Press, 1952, pp. 51–57.

13 William G. Sinnigen, "The Vicarius Urbis Romae and the Urban Prefecture," *Historia*, vol. 8, no. 1 (1959), p. 5.

的方式，就是犧牲不受干擾的專制政體最純粹的權力：願意與誰合作就與誰合作的權力，抹平一切階級抵抗的權力。

這才是真正君臨天下的帝王自然會聲稱擁有的權力。著名的神聖羅馬皇帝腓特烈二世（Hohenstaufen Frederick II, 1194–1250）所頒佈的「梅爾菲法典」（lawbook of Melfi）被譽為「現代官僚制的出生證」。在統治權力的巔峰短暫閃耀的他，不是用分封采邑吸引人為其服務，而是用官職來達到此目的。官職不能轉讓，也不可世襲，只有他一人能給予，也只有他一人能收回，擁有官職的榮耀皆來自他的榮耀。他從各個等級提拔人做官，沒有任何對等級的考量可以削弱他無處不在的手——他的官僚體系。[14]

將羅馬帝國的觀念過濾並傳遞給腓特烈二世的拜占庭，也將這些觀念傳遞給了俄國沙皇。16世紀，伊凡四世（Ivan IV，被稱為「恐怖的伊凡」）摒棄了基輔舊貴族的想法，用一批不分階層挑選來的忠誠僕人——奧普里希尼那（Oprichnina）[*]逐漸削弱了波雅爾貴族[†]的地位，■為伊凡稱所有臣民皆為「奴隸」。波雅爾貴族到了下一個世紀恢復了基本的元氣，虛弱地堅持到了羅曼諾夫王朝的新政權——社會特權仍然存在，但是政治權力卻未再恢復。[15]這讓我們聯想到同時期法國「太陽王」路易十四（Louis XIV）的制度設計，這一策略對法國君主制的未來而言是致命的，對中國君主制的觀察者而言也是會引起爭議的。

41

在投石黨人（由貴族和高等法院領導的叛亂，1648–1653）各種反叛行動後，路易十四採取的策略是將新人帶進權力圈，但將真正的權

---

14 Ernst H. Kantorowicz, *Frederick the Second, 1194–1250*, London: Constable, 1931, pp. 227–238, 519.

* 譯註：原文如此，「奧普里希尼那」指的是沙皇特轄區，而來自「奧普里希尼那」、由沙皇特別挑選的近衛軍則稱「奧普里希尼基」（Oprichniki）。

† 譯註：波雅爾（boyar）是俄國貴族的一個等級，僅次於王公。

15 Robert Lee Wolff, "The Three Romes: The Migration of an Ideology and the Making of an Autocrat," *Daedalus* (Spring 1959), pp. 302–303; George Vernadsky, *A History of Russia*, New Haven: Yale University Press, 1951, pp. 66–68, 78.

力與表面的榮譽區分開。他想要保留一個政治上被剝奪了權力，卻仍享有崇高社會地位的貴族階層，這樣其政治上的替代者，也即國王的官僚，就無法獲得社會地位從而演變為貴族，否則官僚就會成為國王潛在的對手，而非工具。身為專制君主典範的路易十四如此說道：「找那些地位顯赫的人可不符合我的利益，因為……重要的是公眾應該知道，我從平民中選人來為我服務，而且我無意與他們分享我的權力。（同樣重要的是）他們自己意識到其身分，其期望應不超出我允許的範圍。」[16]路易十四的「郡長」（intendant，這個官職本身就是他新創的）從貴族那裏接管了對鄉村的統治*，這些貴族或是心平氣和地掛著閒職（「打瞌睡的修道院長」等），或是無所事事地閒居鄉野，或是在凡爾賽宮有名無實地做著官；在凡爾賽宮，國王及其出身資產階級的大臣們只留了一些與戰爭和外交有關的職務給偉大封建領主的後人們。[17]黎塞留（Cardinal Richelieu）是路易十四之前致力於中央集權的天才，在他之前，國王要的是忠誠，而在他之後（有一個非常重要的微妙差別），國王要的是服從。[18]聖西蒙抱怨路易十四使自己被「卑鄙的資產階級」圍繞。當然，聖西蒙支持貴族對君主絕對專制的反動（尤其是反對官僚體系中的國務秘書〔secretaries of state〕，形容這些人是吞噬貴族的怪獸）。但是，他不情願地將路易十四死後最初幾年以貴族

42

16　G. d'Avenel, *La noblesse française sous Richelieu*, Paris: Librarie A. Colin, 1901, p. 342; Franklin L. Ford, *Robe and Sword: The Regrouping of the French Aristocracy after Louis XIV*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 6–7.

*　譯註：「郡長」是由國王指派到各地的官員，確保中央政令在地方的實施。該職位不像貴族頭銜，不能世襲。

17　Alexis de Tocqueville, *The Old Régime and the French Revolution*, New York: Anchor Books, 1955, pp. 26–28, 58; Hippolyte Adolphe Taine, *The Ancient Régime*, New York: Peter Smith, 1931, vol. 1, pp. 36–37, 43–44; Elinor G. Barber, *The Bourgeoisie in 18th-Century France*, Princeton: Princeton University Press, 1955, p. 128. Lucy Norton, trans., *Saint-Simon at Versailles*, New York: Harper, 1958.

18　d'Avenel, *La noblesse française sous Richelieu*, p. 11.

為主的「多元會議制」(Polysynodie) 攝政的失敗歸為貴族階層的無知無能，這一貴族階層除了使自己戰死沙場一無是處。[19]那就是黎塞留帶來的後果：君主絕對專制，貴族解體，貴族的自治權力也隨之消解。[20]

這裏談到的貴族解體，主要指的是所謂「*noblesse d'épee*」，也即舊式的「佩劍貴族」。而新式的「穿袍貴族」(*noblesse de robe*) 還有待於為人所知(他們在18世紀領導了貴族復興運動)，我很快會提到他們。然而，使國王變得全能的最初嘗試(儘管後來失敗了)仍可非常地好說明問題。貴族的概念依舊存在，但變得蒼白無力、純屬擺設，成了專制主義邏輯的一部分。這一邏輯也適用於其他國家。

普魯士與法國的具體情況有所不同，但是三足鼎立的局面仍在；君主、官僚和貴族仍相互對立。18世紀上半葉，腓特烈．威廉一世(Hohenzollern Frederick William I) 自稱他要找的大臣是平民出身(其實是「汪汪叫的小狗」)，他們不如可能拒絕盲目服從的貴族那麼看重名譽。普魯士王室霍亨索爾家族最終緩和了他們的方式，在容克貴族的「私法國家」(private law state，一個任人唯親的腐朽體系) 和王朝官僚化的「公法國家」(public law state，任人唯賢) 之間作出妥協。儘管君主從未推動官僚大肆攻擊貴族，世襲的貴族「官員」(officer) 與皇帝提拔的「欽差」(commissaire) 仍是差異明顯的兩類人，他們與君主的關係截然不同。腓特烈．威廉一世的政府，正如路易十四的政府，毫無疑問存在來自資產階級的推動力，這與其「舊制度」(*ancien régime*) 的基本特徵相匹配。這一特徵的形成正是因為貴族制適應了專制君主，表現為貴

19　Georges Lefebvre, *The Coming of the French Revolution, 1789*, Princeton: Princeton University Press, 1947, p. 16; Alfred Cobban, *A History of Modern France: Old Régime and Revolution, 1715–1799*, Harmondsworth: Penguin Books, 1957, pp. 20–21.

20　Franz Neumann, "Montesquieu," *The Democratic and Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theory*, Glencoe: Free Press, 1957, p. 106; Peter Gay, *Voltaire's Politics: The Poet as Realist*, Princeton: Princeton University Press, 1959, pp. 90–91.

族的社會特權被保留，而在政治上貴族階層卻被改變。貴族和君主之間「文」的關係反映了其「武」的關係中的權力轉移——從封建貴族對新興君主的「公共」軍事力量的憎惡，到君主重新構建了貴族的名譽地位，如今貴族在君主的官員隊伍中獲得了新身分。因為貴族成為君主的下屬，其隨心所欲的貴族自由就有了限制；但是因為他們是官員，他們仍然還是貴族。[21]

43

在貴族—官僚—君主關係中涉及的（正如這些西方例子，中國肯定也是如此）是中央集權化的力量與既得利益之間的張力。既得利益中有些是屬於封建貴族的，他們阻止君主制的崛起或加速其覆滅；有些則是屬於官僚的，這些是新的，是君主要對抗貴族而扶植起來的勢力。世界各地對這一張力的解決方法都有所不同，但是在任何地方這一張力都是專制者的心病。當秦統一六國建立帝國，其對立面是在疆域和管轄範圍上都四分五裂的封建諸侯，當秦決定阻止再度封建化時，它提出了一個反對等級制的適當口號：「父兄有天下，而子弟為匹夫。」[22]漢朝皇帝堅決聽從儒者的意見，降低了劉氏宗族的貴族地位，並削弱其力量；宗室貴族的力量能幫助漢帝對抗異姓貴族，但是當劉氏共同的對手都消失後，朝廷也必然害怕宗室的力量。[23]在軍事征服的環境中自然強盛起來的初唐世襲貴族，被武則天（624–705）刻意壓制，她通過「開放」的科舉考試扶植起了一批與之對抗的忠於皇室的文

21 Wolfgang H. Kraus, "Authority, Progress, and Colonialism," *Nomos I: Authority*, ed. Carl J. Friedrich, Cambridge: Harvard University Press, 1958, p. 148; Hans Rosenberg, *Bureaucracy, Aristocracy and Autocracy: The Prussian Experience, 1660–1815*, Cambridge: Harvard University Press, 1958, pp. 43–75; Otto Hintze, "Staatsverfassung und Heeresverfassung," *Staat und Verfassung: Gesammelte Abhandlungen zur Allgemeinen Verfassungsgeschichte*, Leipzig: Koehler & Amelang, 1941, pp. 61–62.

22 呂思勉：《中國通史》，出版機構不詳，1941，下冊，第390頁。

23 同上註，下冊，第397頁。

人。[24]一千年以後，清朝的三位皇帝——雍正、乾隆和嘉慶——表現出專制君主對提升階層的相似偏好，這一次則是從底層入手：他們命令各地不同的賤民群體——山西的「樂戶」，也即犯人家庭的後裔；浙江的「墮民」和「九姓漁戶」；安徽的「世僕」——都要受到官府一視同仁的對待。[25]這是反封建措施的標準做法之一，為了抹平阻礙有效中央權力的身分壁壘(正如日本的明治政府取消對賤民群體不利的法律規定)。 44

然而，雍正和清朝位於離宋朝這個大分水嶺年代最遠的一端。離宋代更近的時代，儘管已有效清除了「異姓王」，權力的重心也已完全傾向於官僚和專制皇帝，皇帝似乎仍需平衡宗室外戚這些勳貴與官僚輔佐之間的關係(有時候甚至被二者弄得無所作為)。[26]但是到了清初，皇帝不可能保持中立。他本身就處於權力的一端。儘管雍正周圍仍有一群王公貴族，但這些貴族都屬於皇帝。儒家官僚確保了貴族無害，但從很多年前開始，他們就成了某種身分群體，其團結性是專制統治者必須消解的。作為君主主要威脅的真正意義上的貴族，已經被官僚遏制住了，不過他們也會被君主煽動起來，死灰復燃，成為攻擊其對手官僚的武器。

三、貴族作為君主的工具遏制官僚

1368年，明太祖朱元璋這位典型的專制集權者，在深思熟慮下分封了諸王。他並不想讓他們脫出掌控，於是普通官員會監視諸王的軍

24 Edwin G. Pulleyblank, *The Background of the Rebellion of An Lu-shan*, London, New York and Toronto: Oxford University Press, 1955, pp. 47–48.

25 宮崎市定：《雍正帝》，東京：岩波書店，1950，第24頁。宮崎市定將這四類人的改賤為良都歸於雍正帝。

26 參見Jacques Gernet, *Daily Life in China: On the Eve of the Mongol Invasion, 1250–1276*, New York: Macmillan, 1962, p. 75。

隊和通信往來。這些宗室貴族被認為可靠地臣服於朝廷，不會做出分裂割據的錯誤行為，按理說他們已經轉變為朝廷的支持者。明初的主要威脅是蒙古。但是皇帝所關注的永遠是如何抵擋對皇權的侵蝕，無論是來自外敵還是來自官員。他希望分封是有控制的，這樣分封本身不會孕育皇權的對手，而是皇權對敵對離心勢力的一種應對。[27]

清朝也有自己的一批王公貴族，作為穩定官僚不安定因素的錨。滿洲的征服意味著明朝宗室貴族的行宮和土地都廢棄無主了。其中一部分被清宗室貴族奪取，一部分賜給了與清軍一起入關的有功之臣。1650年，清朝制定了各級封建貴族土地分配的常規體系，從最高等的親王（8所，每所180畝，大約27英畝）到最低等的奉恩將軍（60畝）。這一規格用於後來的賜爵分封。這些土地都是可繼承但不能買賣的。[28]

45

這個與主流社會慣習大相徑庭的封建概念，顯然是為了給宗室一個貴族式的保護傘，以對抗一般儒家社會對他們的侵蝕力量。然而，為了讓貴族本身變得無害，朝廷採用了儒家技術，用考試制度將他們像官僚一樣控制住。這些規定包括騎射和滿語考試，由宗人府每年組織四次考試，考察尚未賜爵或未成年的宗室子弟；在冬天第一個月舉行的那場考試，由特別委派的朝廷高官監督，考試的對象不僅有宗室子弟，還包括低等貴族（名下田莊在240畝以下）。[29]

那麼事實上這些明清貴族在多大程度上能有效遏制一般官員呢？他們自己都被嚴格限制住了，幾乎不可能在現實中發揮有力的束縛作用。與其說他們對儒家官僚起到了積極的抑制，不如說他們代表了皇

27 David B. Chan, "The Problem of the Princes as Faced by the Ming Emperor Hui (1399–1402)," *Oriens*, vol. 11, nos. 1–2 (1958), pp. 184–185; C. T. Hu, "The Ning Wang Revolt: Sociology of a Ming Rebellion," ms. read at annual meeting of Association for Asian Studies, 1959.

28 臨時台灣舊慣調查會第一部報告：《清國行政法》，卷1，上冊，第119頁。

29 同上註，第122頁。

帝試圖從易受官員攻擊的場域中，為其同盟收回一些力量儲備。為了積極削弱官僚從而保持自身權力，皇帝需要忠於他個人的官僚代理人，而非享用權力的貴族。這些代理人應該成為皇帝自己的私人下屬，依靠皇帝獲得名譽地位，因而接近專制君主心目中的官僚典範：工具。一旦貴族的衰落使官僚群體及其名譽地位都更少地依賴皇權，成為工具恰恰是儒者抵制的。

因此，根據以上分析，是宦官和普通滿人，而非「王侯」，成為中央集權者的工具。事實上，甚至在清朝以前1,500年，漢代皇帝就感到有必要集結起「第三種勢力」，也即宦官，去對抗儒家勢力，而儒者理所當然也表達了反對。[30]對唐朝皇帝用宦官遏制軍事將領不軌之舉的做法，儒者的反對稍輕[31]——在儒者眼裏這些武人也是一丘之貉。歷史的教訓畢竟是相同的：宦官儘管被文人鄙視，卻可為皇帝私人用來捍衛其中央權力。然而（用更近時代的例子來比較），清代的朝廷中，即使是在相對放縱的慈禧太后的朝廷中，宦官的數量都要比明朝少得多，也受到更為嚴格的管束。[32]這再次暗示了我們已經提到過的，在明清兩朝中——前一個是本土王朝，後一個是異族統治王朝——宦官和滿人起到了相似的作用。滿人本身就足以扮演輔佐的角色，他們作為外來者只能依賴提拔他們的皇帝，而皇帝提拔他們一方面是無視文人的忿忿不平，另一方面恰是因為文人的忿忿不平。

46

這種忿忿不平的本質是什麼？其中有種貴族氣質，與這群自命不凡之人對單純依附者的鄙視相符；這些依附者原本籍籍無名，全靠皇

30　參見東漢名士襄楷公元166年的奏疏，見E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden: Brill, 1959, vol. 1, p. 37。（譯註：其奏疏見《後漢書》卷三十下〈郎顗襄楷列傳〉。）

31　Howard S. Levy, *Biography of Huang Ch'ao*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1955, p. 54.

32　內藤虎次郎：《清朝史通論》，東京：弘文堂書房，1944，第31–32頁。

帝才受到提拔。如果這聽上去像是漢、唐時代的門閥士族對崛起於寒門的儒生所抱有的忿忿不平之感，可並非巧合。隨著中國帝王權力變得至高無上，早先那些舉足輕重的貴族衰落了，這時儒者的自尊就成了君主關心的焦點——他們會忠誠於君主嗎？——而它也的確使君主新招募的親信相形見絀。

四、儒家官僚的抵抗

士人覺得自己高高在上到可以瞧不起皇帝的親信佞臣，這就更說明了皇帝需要擁有這樣的佞臣。貴族則已經不再高高在上到憑自己就足以壟斷社會聲望的地步，以至於要將其社會聲望與官員的政治功能分離（正如凡爾賽宮與路易十四的郡長相分離）。相應地，官員與皇帝的聯繫也不那麼緊密了。儒家官員沒有精英對手（封建貴族受到高度限制）正經與之競爭，與任何人相比都不會感覺相形見絀，於是他們自己就會有種貴族式的驕傲，完全沒有暴發戶的自我懷疑——**他們的小圈子**才是野心勃勃往上爬的人渴望達到的終點。他們自己儘管是擔負職責的官員，卻對文化有決定性影響力，不會受到無所事事者的奚落，就好像波旁王朝晚期政治上被剝奪權力的貴族瞧不上地方政府的職務，認為那都是些小丑和書吏幹的活。[33]中國皇帝既不能在一開始就剝奪官僚擁有的兼具聲望和實際職能的強大組合，又不能在後來用官僚身分以外的、帶有真正貴族身分光環的頭銜，作為獎賞（也是責任的種子）來引誘官僚。

普魯士國王最終就選擇了後一種方案。因為容克貴族絕不可能完全臣服於腓特烈 · 威廉一世那些「汪汪叫的小狗」，貴族姓氏仍然是新貴們垂涎的珍稀之物——而國王足夠獨裁到能夠賜予這類貴族封號，

47

33　Taine, *The Ancient Régime*, vol. 1, pp. 37, 43–44.

但同時又不夠獨裁，不能完全制止這種需要，或消除這類封賞帶來的榮譽。官僚中的「暴發貴族」開始與封建貴族中的「沒落貴族」有交集，因為後者如今被迫從事官僚的工作；他們最終甚至與平民混在了一起，而這種混雜是基於「教養」(*Bildung*)，一種新的文化紐帶。「教養」是對培養內在道德與知性的一種難以定義卻深刻的渴望之情，它削弱了君主自命為主人並強使官員具有工具性質的能力。舊貴族在一定程度上被拉低到官僚的地位，但他們保留並傳播了某種貴族式的對中央權力的抵抗；官僚出身的新貴族雖然是王權和反貴族的產物，卻轉而反對王權專制，並競爭政府職位。正如康德在哥尼斯堡的一位同事在1799年所說：「普魯士國家遠非無限君主制，只不過是略加掩飾的貴族制——這一貴族制管理國家的方式則是毫不掩飾的官僚制。」[34]

儒者的抵抗則是以另一種方式。在普魯士，貴族在一定程度上退化為官僚。但是在這一轉變過程(拿破侖〔Napoleon〕時代之前)的後期出現的混雜形式——智識化的貴族概念——非常像是中國的混合方式。我們若將此過程視為向貴族制的演進而非從貴族制的退化，也許就能換個(甚至更笨拙的)角度將這一混雜形式理解為「貴族化的智識主義」(aristocratized intellectualism)，但用普魯士來作類比肯定很有說服力。後來成為政治家的威廉・馮・洪堡(Wilhelm von Humboldt)自1789年起就寫了不少關於「人如何自我成就」(*man bildet sich*)的內容，他褒揚自由，讚賞反專制的自我主宰，認為一般性文化優於實用知識。對那些活著就是工作、工作就是為了物質目的的人，他表示鄙視，並支持本身就具有價值的事物和內心狀態，認為人不僅僅是物，目的高於手段。[35]儒家的「教養」充滿了同樣反職業化、人文主義業餘愛好者理想的精神，也有著同樣因此而產生的與專制政體之間的張力。

48

34　Rosenberg, *Bureaucracy, Aristocracy and Autocracy*, pp. 139, 151–152, 186–188, 201.

35　W. H. Bruford, "The Idea of 'Bildung' in Wilhelm von Humboldt's Letters," *The Era of Goethe: Essays Presented to James Boyd*, Oxford: Blackwell, 1959, pp. 21, 32, 34, 38, 45.

德文裏的「教養」與儒家教養都意味著獲得並證明某種不由君主賜予的聲望。在全盛期的專制政體中，政府僱員是最容易受傷害的人，其法律身分和社會地位完全沒有保障。[36]然而，沒受過職業教育的儒家官員並不是單純的「僱員」。他也許會被無端解職，甚至被處死，或者自己主動辭官隱退，但是其尊嚴和社會地位不會受損；因為常規官職被視為某種品質（高雅文化，而非簡單的職業特長）的標識，而這種品質的存在與官職無關。儒者將這種品質帶入其官職，而非官職（作為君主的賜予）將這種品質帶給他。如果君主不能獨享將聲望賦予人的權力，他就無法以威脅收回聲望來奴役其官僚。

因此，真正貴族的沒落給了儒家官僚某些專屬的品質。但是，儘管官員與皇權對抗，他們也需要皇權作為中央權力的保障；必須存在這一中央權力，官員方可享有這權力。這種曖昧狀況就反映在「官話」（京城通行的標準口音，大致從明初就出現了，直到民國中葉）的曖昧地位中。在帝制時期，官話的權威性並不受保障，因為北方語音的變化更快，已經失去了中國中部和南部地區方言所保留的古代特有的發音。因此，對這一集權的語言工具持吹毛求疵的（也可以說是貴族式的）保守態度，也是有道理的。[37]然而，學識淵博的通達之士畢竟也受制於官僚體系，官話原本是作為官員的通用語（*lingua franca*）而有用，後來自己就帶上了貴族色彩。它並非少數精英的語言——幾百萬普通人也都學著說起了官話——但它超越了說共同方言所造成的各省派系，具有了某種行業語言的特徵（當然，這是種體面的行業）。

49

因此，儒者似乎有兩副面孔，在朝又在野，熱衷仕途又歸隱山林。而皇帝也一樣矛盾，因為他需要官僚來實現其中央集權；然後，

36　參見Fritz Morstein Marx, *The Administration State: An Introduction to Bureaucracy*, Chicago: Chicago University Press, 1957, p. 164。

37　Chao Yuen Ren, "What is Correct Chinese?," *Journal of the American Oriental Society*, vol. 81, no. 3 (1961), pp. 171–172.

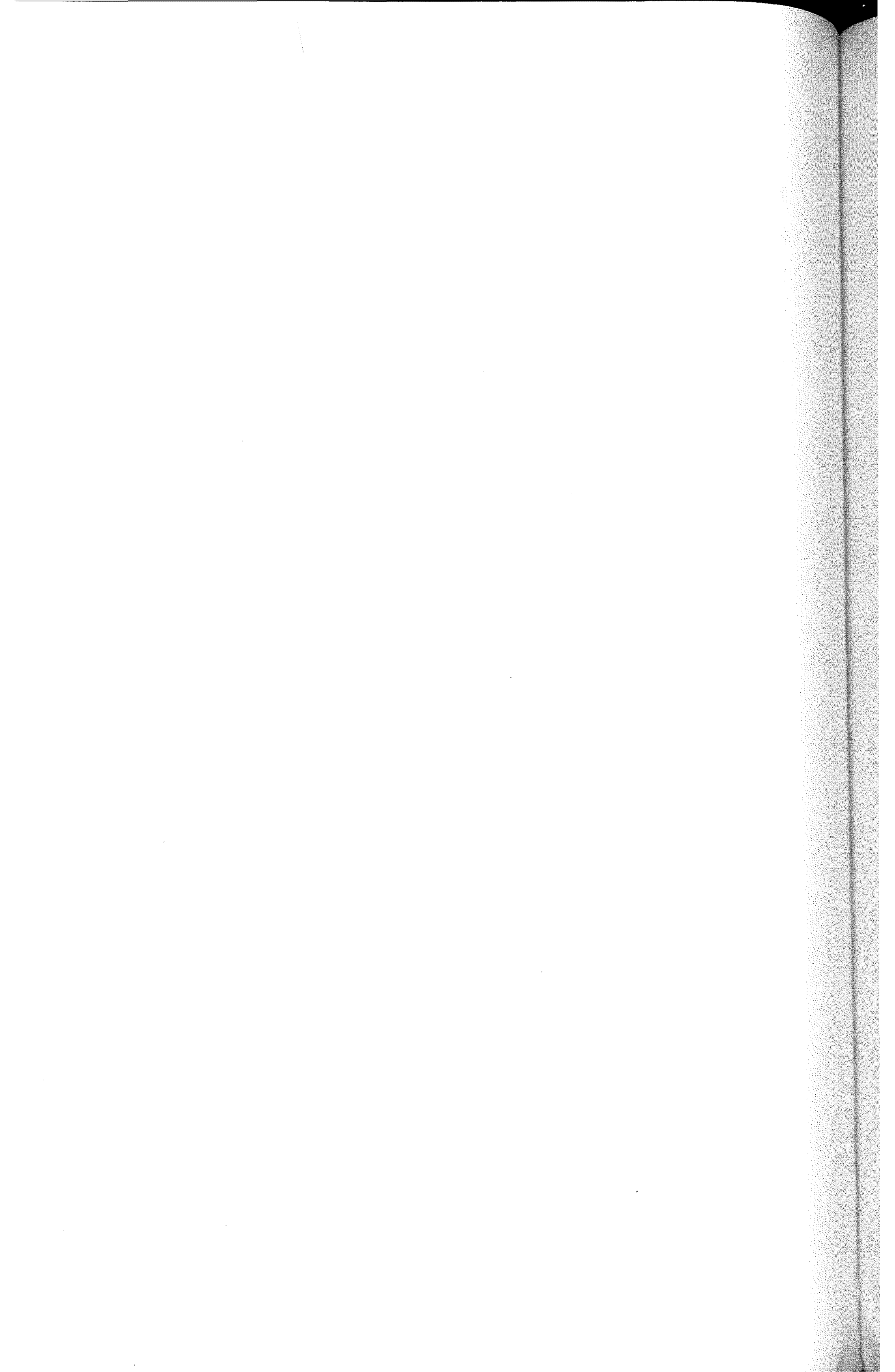
為了保護其集權，他又不得不限制官僚虎視眈眈的貪欲。因此，即使皇帝厭煩儒家的品味偏好，都要以粉飾的解釋來迎合它。例如，1403年永樂皇帝從侄子建文帝手中篡奪了皇位*，他命令史官誣衊建文帝信用僧人和宦官。而實際上，真正倚重僧人和宦官的是永樂帝自己，[38]他身為獨裁者，喜歡利用這些圈外人的個人力量，去抗衡他既需要戰勝又需要保持的正統力量。因此，永樂帝不能赤裸裸地用和尚和太監對抗儒者；他必須縱容這些反儒家的群體，然後再用儒者的辯護掩飾這種縱容。

這一緊張關係中皇帝那一邊的情況便是如此。他也許不喜歡儒家評判高下的腔調，正如他不喜歡貴族所持的貴賤之別，但如果他不能縱容儒者用其半貴族的方式追求自由和地位，就可能最終重蹈秦朝的覆轍，遭到官僚和其他人的普遍反對。而在儒者這邊，他們也不得不承認，如果他們與權力中心的皇帝對抗得太成功，就可能將自己和整個國家交予像曹操一樣的野心家。那就是為何君主可以專制地表現出法家和「尚武」的一面，卻仍然重用儒者；那就是為何官僚能以貴族的方式表現出儒家和「尚文」的一面，卻仍然是皇帝的代理人；那就是為何儒家不僅與君主之間一直有張力，自身內部也充滿張力。

50

* 譯註：確切地說，1402年夏天建文帝已兵敗失蹤，而朱棣則在北京稱帝，但只是改元為洪武三十五年，並宣佈次年才使用永樂年號。

38 David B. Chan, "The Role of the Monk Tao-Yen in the Usurpation of the Prince of Yen (1398–1402)," *Sinologica*, vol. 6, no. 2 (1959), pp. 95–96.



第四章

儒家與儒家：基本衝突

一、內與外

史華慈指出儒家思想中有一組矛盾，也即始終在對內與對外的關懷之間搖擺，儘管在理論上調和這兩種關懷才是關鍵。內與外被認為相互關聯，這樣「修身」(「修己」)和「平天下」就能在理念上統一於同一概念。「修己」就意味著「平天下」，反之亦然；如果有真正的聖賢(其「聖賢」的屬性是一種內在的完美品質)，他應該在世間有恰當的外在表徵，應該是真正的君王。[1]然而，作為史家的儒者知道，大多數情況卻是不完美的「君王」(換言之，僭稱「君王」之人)在統治，不過至少有一位聖賢——孔子自己——擁有「素王」之名。偉大的通史奠基人司馬遷(公元前145–前90？年)將無權但被後世銘記的孔子與有權但被後人遺忘(或最終毫無影響力)的君主作了經典的對比。[2]

51

這賦予儒家史學思想頗多悲情。「知」與「行」(另一個內外二分)應該合一，但是神秘的「時勢」，往往將其一分為二。孔子「有德無

52

1 Benjamin Schwartz, "Some Polarities in Confucian Thought," *Confucianism in Action*, ed. David S. Nivison and Arthur F. Wright, Stanford: Stanford University Press, 1959, pp. 50–63.

2 Burton Watson, *Ssu-ma Ch'ien: Grand Historian of China*, New York: Columbia University Press, 1958, pp. 173–174.

位」：[3]那些在儒家意義上有「知」之人卻無法「行」其道。或者說，他們不應該行動，作為儒家官員，他們聽命於具有最高行動力卻無「知」的君主。一位新儒家詩人用詩句來表達這層意思：「人生喪亂世，無君欲誰仕？」[4]

「新儒家」的首位代表人物韓愈（768–824）早已隱約表達了這一想法。這位唐代學者援引孟子的權威說法，敦促儒者獨立於朝廷的要求，並鼓勵儒者批評單純尸位素餐、受皇帝操縱、無原則地做官。[5]這種偏重「內聖」的傾向成為新儒學的特徵——當朱熹堅決將上古賢君時代與後世區別時，我們就看到了他所暗示的對帝王的嚴格要求[6]——但是「內聖」與「外王」的矛盾從未消失過。例如，對重新恢復井田制這一問題，儒者內部就有爭論，而且實際上爭論就發生在個人心中（參見第三卷）。因為儒者抱有實現善治的「外王」使命，這一使命恰好與君主遏制私人土地兼併的利益一拍即合；他們同時也有踐履道德的「內聖」使命，對抗出於平均主義的信念從貪得無厭的地主（比如官僚自己）那裏奪取土地所需的強制力。

二、私與公

說「井田制」無法恢復（如朱熹），就如同說外部世界，也即君主統治的領域，已經積弊深重，以至於如果不用強制力就無法接受完美

---

3 章學誠認識到，在行動中實現聖賢智慧的「時」變幻無常，見野村浩一：〈清末公羊学派の形成と康有為学の歴史的意義（一）〉，《国家学会雑誌》，第71卷，第7號（1958），第22頁。

4 Frederick Mote, "Confucian Eremitism in the Yuan Period," *The Confucian Persuasion*, ed. Wright, p. 225.（譯註：出自元代大儒劉因的〈和飲酒．第十九〉。）

5 W. Theodore de Bary, "A Reappraisal of Neo-Confucianism," *Studies in Chinese Thought*, ed. Arthur F. Wright, Chicago: Chicago University Press, 1953, pp. 86–87.

6 參見本卷第二章關於朱熹與陳亮的爭論，陳亮的觀點是另一個版本的「修身」和「平天下」的對立。

的制度。而對傾向於內在道德的那派儒家而言，對外部世界使用強制力（證明了皇帝缺乏聖賢那樣的德性光輝）就必然會損害這一努力的價值。但是對傾向於強調社會中倫理義務的那派儒家而言，這種消極的失敗主義與其志趣不同，王安石就是一個例子。王安石確乎屬於儒家，但他正是那類主張中央集權君主制的強人，主張那些必然增強皇權的行動。那些物質利益受其行動威脅並起而捍衛的人（大多數是官員或與官員關係密切的人）正代表了「公共」國家想要限制的「私人」利益，他們發現對中央權力的道德批評非常有用。當韓愈批評朝廷上的溜鬚拍馬者，他譴責的是其追求利益而非道德，這一事實正說明可以利用道德來追求利益。像韓愈這樣無可指摘的道德楷模提供了高尚品質的寶庫，儲備了大量崇高的反專制情感，讓毫無顧忌的追求實利者可以肆意搶掠這種道德資源。也許，那就是為何儘管他的特立獨行實在算不上儒學正統，卻最終能以如此不尋常的方式進入儒學史的正統。

53

因此，區分的界線是有的，但是非常模糊且蜿蜒，界線的兩邊都屬於儒家，正如官僚處於中央權力問題的兩邊。朱熹讚揚著名的改革者范仲淹（989–1052），但讚揚的是其道德品格（儒家批評皇帝的基本主題），而未特別讚揚其改革行動（這類行動加強了中央機構的權力，因此皇帝覺得對其有利）。[7]

三、家族與宗族

范仲淹以另一方面的成就而青史留名，這一成就也在官僚—君主的問題框架內。他為中國族產制度和正式宗族組織的形成起到重要

7　關於朱熹對范仲淹的評價，參見James T. C. Liu, “Some Classifications of Bureaucrats in Chinese Historiography,” *Confucianism in Action*, ed. Nivison and Wright, p. 173。關於後面討論的范仲淹對族產的觀點，見Denis Twitchett, “The Fan Clan’s Charitable Estates, 1050–1710,” *Confucianism in Action*, ed. Nivison and Wright, pp. 100–108。

作用，這一制度的形成就是本節討論的內容。朝廷對宗族規則的影響，準確地說是遵循法家的邏輯；[8]推進宗族組織，貌似有利於國家，因為扶植宗族意味著超越家庭。培養某種集體性是有利的，因為它也許會阻止由單個家庭構成、各家以階級歸類的體系，在那樣的體系中，很可能會造成錯誤的社會組合方式。君主本身有著使社會平均的根本天性（從當權者永遠有均田的理想可見一斑），所以想用宗族觀念來造成社會的縱向團結，即階級無意識，以彌合橫向的社會裂痕。

54

然而，如果宗族變成一個大規模家族，賦予宗族高度社會自治就像是出於私人權力的目的而冒犯國家，因此宗族本身又成了朝廷限制的對象。[9]人們認為，在無階級屬性的宗族中，家族演化為封建門閥的可能性受到了稀釋；但是宗族也有自身的力量，它從內部各個家族獲取力量，並重新分配，使國家可以安全地統治。實際上，宋代以後的國家一直在抑制潛在私權力的兩種政策之間搖擺不定，一種是用家族限制宗族，一種是用宗族限制家族。而對這兩種做法，儒家的情感都可能被調動起來。

宗族領袖出於對宗族的忠誠，採取行動紓緩國家對其普通族人的壓力，即使這實際上抵制了中央權威，但宗族此時所起的作用其實是將士紳身分的好處分散給整個社會體系。這符合君主反對貴族的目的，他就是希望阻止官員及其家人固化成為準貴族。於是在這一點上，官員和宗族領袖與皇帝一致的程度至少和與其對立的程度不相上下。宗族團結以外的另一種可能是秘密會社組織的共濟，在秘密會社裏，下層社會的造反者不分宗族地團結在一起反對國家；致力於和諧

8　見Hui-chen Wang Liu, "An Analysis of Chinese Clan Rules: Confucian Theories in Action," *Confucianism in Action*, ed. Nivison and Wright , pp. 72–77。

9　關於朝廷對宗族既縱容又限制的曖昧態度，18世紀的例子參見前引書，第75–76頁，以及Maurice Freedman, "The Family in China, Past and Present," *Pacific Affairs*, vol. 34, no. 4 (Winter 1961–1962), p. 325。

的儒家領袖和皇帝都不能接受這種方式的團結，無論他們兩者間的關係有多緊張。[10]事實上，如果說秘密會社意味著有可能會造反，而造反意味著堅定地（因而是令人頭疼地）投身於某一事業，那麼曖昧態度恰恰是代表社會秩序的另一方應該自然表現出的。這種曖昧是中國的君主和官僚的根本態度，既存在於他們各自的內部，也存在於他們彼此之間（如果是針對民眾的、明確的階級暴力，他們則毫不猶豫），正是要放棄非黑即白的堅決立場。

四、品格與學問

宗族組織的重要功能之一是更廣泛地提供教育機會，因而有機會在科舉考試中獲得具有社會價值的成功。在兩個歷史階段，君主的中央權力自然對此感興趣——首先，是贊成科舉的階段，因為科舉考試的想法與封建門閥反皇權的假定格格不入；其次，是對科舉有疑慮的階段，因為一旦科舉制度確立了，皇帝就必須防止有人通過掌控科舉系統、分化出一個固化的權力階層。962年，宋朝開國皇帝宋太祖因為害怕出現派系，禁止科舉考試的考官和通過考試的考生之間使用「座主」和「門生」的稱呼。[11]徹底、自覺的威權統治者清朝雍正皇帝，對此尤其反感。出於對派系朋黨的強烈反感，他不希望官員間有任何不恰當的密切關係，而且還無休無止地懷疑官員間有暗中勾結——同年考生之間的關係，考官和考生之間的關係，以及其他類似的聯繫

55

10　關於士紳在宗族和國家之間位置的曖昧性，以及宗族和秘密會社是基於不同親近關係的概念而形成的兩種有競爭關係的組織，參見Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China*, London: Athlone Press, 1958, pp. 123–125。

11　荒木敏一：〈宋代に於ける殿試成立の事情〉，《東亞人文學報》，第3卷，第2期（1943年10月），第223–224頁。

和往來。[12] 18世紀那種一心向上爬的官員正對應了這種懷疑，也證明該懷疑確實有理，他們精明算計、奴性十足，願意不追求同僚間的情誼（或者號稱如此）而完全效忠於皇帝。[13]

從儒家官僚的角度出發，他們也對科舉制度既珍視又懷疑。他們用許多方式表達儒者的存在最顯著的特點是什麼，其中之一就是挑戰非文人，確切地說，就是宦官和武人之類的皇帝親信。例如，清代武人就經常能以新人身分跨入官僚層級，在資歷上與文人競爭——他們在戰爭中崛起，不懂經學又沒考過科舉，卻踐踏了儒者的驕傲。[14] 因此，儒家文官不得不一直堅持科舉考試應特別受尊崇。

但是，如果科舉制度完全按照不帶感情、非人格化的方式運作，沒有空間容許「品格」（在實際操作中，往往等同於宗族出身）有所表現，那麼儒家的等級感也許就會被追求均質化的君主公然鄙視。明朝初年科舉規則的制定就是針對世代相傳的官宦家族，因為皇帝想要限制這種尊卑有別的態度，試圖暗中支持平民出身的競爭者。[15] 皇帝試圖限制的正是對身分差異的敏感，它會使儒家帶上貴族色彩。在唐代，當科舉制度成為儒者晉升的常規渠道，貴族門閥（如我們此前提到的李德裕）就以「品格」為理由抗議。門閥世家喜歡直接舉薦；新晉寒門則需要公正的科舉考試。[16] 科舉問題在唐朝還是貴族門閥和儒者

56

---

12 宮崎市定：《雍正帝》，第96–97頁。

13 Arthur Waley, *Yuan Mei: Eighteenth Century Chinese Poet*, New York: Macmillan, 1956, p. 57；以及Waley之後的Robert M. Marsh, "Bureaucratic Constraints on Nepotism in the Ch'ing Period," *Journal of Asian Studies*, vol. 19, no. 2 (1960), p. 121。

14 Marsh, "Bureaucratic Constraints on Nepotism in the Ch'ing Period," p. 126.

15 Ping-ti Ho, "Aspects of Social Mobility in China, 1368–1911," *Comparative Studies in Society and History*, vol. 1, no. 4 (1959), p. 345.

16 見Edwin G. Pulleyblank, "Neo-Confucianism and Neo-Legalism in T'ang Intellectual Life, 755–805," *The Confucian Persuasion*, ed. Wright, p. 93。

之間的爭議焦點，當時這兩個群體還在相互鬥爭，但這個問題在唐以後卻成了儒者內部的爭議焦點。

倪德衛基於科舉制度寫了篇文章，該文的題目形成工整的循環(splendidly circular title)——〈對成規的抗議和抗議的成規〉("Protest against Conventions and Conventions of Protest")，敏銳地捕捉到了儒家立場的矛盾之處(也許會令人想到與此不無關聯的儒家活力)。[17]這種抗議本質上是在抗議生搬硬套戰勝自發性。那麼，為何自發性應該成為一種儒家價值？這個問題在第一卷對中國文人畫(與「宮廷畫家」和「院畫」形成鮮明對比)的討論中已有所涉及；正如倪德衛先生覺得必須用悖論的方式來表達其觀點，而我也選擇了這種拗口的表述，「以學院派立場反對學院主義/院畫風格」(academic anti-academicism)。[18]如果說文人畫審美衍生到思想上就可歸為新儒家，[19]這似乎是在哲學上推進了我提出的「繪畫—儒學親和性」的社會學論點——這個論點強調官僚具有**反職業化**的偏見。職業官僚只具有功用性，是皇帝的工具。然而，作為業餘愛好者，官員就有自由的靈魂，而非中央集權的權威殷切希望培養的嚴密組織中的「官老爺」，而「自發性」就是獲得這種可貴獨立感的儒家鑰匙。

如果說希臘教育的設計是為了培養紳士般的業餘愛好者，「東方」教育(也即埃及教育)的設計則是為了使職業書吏(scribe)的行 57

17　見Wright, ed., *The Confucian Persuasion*。

18　Joseph R. Levenson, "The Amateur Ideal in Ming and Early Ch'ing China: Evidence from Painting," *Chinese Thought and Institutions*, ed. John K. Fairbank, Chicago: Chicago University Press, 1957, pp. 325–334; and Joseph R. Levenson, *Confucian China and its Modern Fate*, vol. 1, pp. 22–34.

19　參見James F. Cahill, "Confucian Elements in the Theory of Painting," *The Confucian Persuasion*, ed. Wright, pp. 115–140。

業永遠存續，[20]那麼儒者就像是希臘人。不過他們至少也有一些「東方」特質——恰體現了其矛盾——因為不像希臘的古典教育理想(*paideia*)，儒家教育最終導向的是官僚生涯。然而(再反過來說)，這並非「埃及書吏」意義上的官僚生涯，在此體系中官員可以主宰社會，或者說至少能守住權力膨脹的君主和官僚之間的防線。

正如此前所論，北宋時期創立的皇家畫院實質上與為美化路易十四而建立法蘭西學術院有相同目的，二者間也有許多相似的特徵。[21]與路易十四的類比表現了君主想使下屬成為工具的意願；儒家對畫院的批評則表現了中國文人的抵抗。這種抵抗遠非象徵性的，因為反畫院的審美在雙重意義上也是「官方的」：是官僚而非君主確立了繪畫風格，並使之成為整個中國社會的價值。

然而，反畫院的審美變得學院化了，正如對常規的抗議成為常規本身，因為即使反職業化的學問強調高雅文化和道德品格，畢竟還是使這些學問變得有用，儘管這不是刻意追求的。因此，人們難免不為學問本身而求學，成了其立場批判的對象，成了生搬硬套、毫無靈性、受人擺佈的官吏，而非具有內在獨立性的修身者——一言以蔽之，成了為皇帝所用的小人(little men)。於是，無怪乎儒家真正擔憂的在於道德品格會在準法家的、不講人情、墨守陳規的考試機器中受到削弱。即使科舉制度是儒家文明的顯著標誌，是儒者社會優越性的必要條件，儒家道德仍然表現在對國家主持的科舉制度各種各樣的規避中。

儒家最初的需要(將「品格」與「文化」提升到高於宗族和軍事權力的層面，在此意義上儒家的需要也是反封建的需要)導致了科舉制度的產生，但這一制度似乎又違背了儒家的需要，因為即將成為官員的

58

20 Moses Hadas, *Hellenistic Culture: Fusion and Diffusion*, New York: Columbia University Press, 1959, p. 68.

21 Alexander Soper, "Standards of Quality in Northern Sung Painting," *Archives of the Chinese Art Society of America*, vol. 11 (1957), p. 9.

文人把文化看得比品格更高。畢竟，學問知識才適合系統化的測試，而道德卻無法用考試來衡量。科舉體系可以被視為將儒家理想中不可分割的美好品格與高雅文化分離，所以反對科舉的儒者不承認二者分離的可能性，譴責考試支持的是刻板化的「文化」。「或問：『科舉之學，壞人心術。近來學者唯讀詩文、事剽竊，更不曾理會修身行己是何事。』」[22]

不經科舉而做官的其他途徑之一是享受「蔭」的特權，通過這種方式，身為高官的父親能使兒子更容易進入官僚體系，這一特權被認為多少與「品格」有關。這種代代相傳的選官方式是半貴族式的，但整個「家族」又帶著儒家標籤，最終還是有損於儒家唯才是舉的反封建理念。「蔭」的特權尤其與征服王朝聯繫在一起。[23]在分析儒家和君主的基本衝突時，我們已經注意到本土王朝和征服王朝都不符合儒家的理想世界。區別只在於程度不同，而非本質差異。我們現在可以換一個角度：如果說在君主與儒家的緊張關係中，本土君主與儒家的異質性(alien)同外來君主一樣(或者說稍遜)，那麼在構建儒家自身內部的緊張關係時，外來君主的本土性(native)則與本土君主並無差異(或者說更甚)。

五、先例與規則

科舉制度中儒—法(文人—皇權)混雜的曖昧只是表現了「先例」的曖昧，因為「先例」從一個角度看是儒家價值，從另一角度看則是

22　這是17世紀時人引用更早的作品；轉引自Franke, *The Reform and Abolition of the Traditional Chinese Examination System*, p. 22。(譯註：此處為錢謙益引《橫浦心傳》，出自錢謙益〈家塾論舉業雜說〉，載《有學集》卷四十五。)

23　Karl A. Wittfogel and Feng Chia-sheng, *History of Chinese Society: Liao (907–1125)*, Philadelphia: American Philosophical Society, 1949, pp. 456–463.

法家價值。真正的權威(如果同語反覆地說)完全不受任何東西束縛,包括先例。焚書坑儒的專制皇帝秦始皇深知這一點。因此,儒者用其傳統主義者的能力來約束法家君主——就像出身貴族的元老院元老以捍衛羅馬傳統為由約束羅馬皇帝瓦倫提尼安。[24]但是規則的制定(也即法家意義上的先例)對循規蹈矩的官僚而言至關重要;強調「法」的人——「法」有法律、方法、規則等諸多涵義,正是君主及其主張中央集權的官僚。而備受儒者尊崇的先例也可能顛覆儒家,對儒者而言,科舉制度有著同樣的潛在可能性,既可疑又不可替代。

59

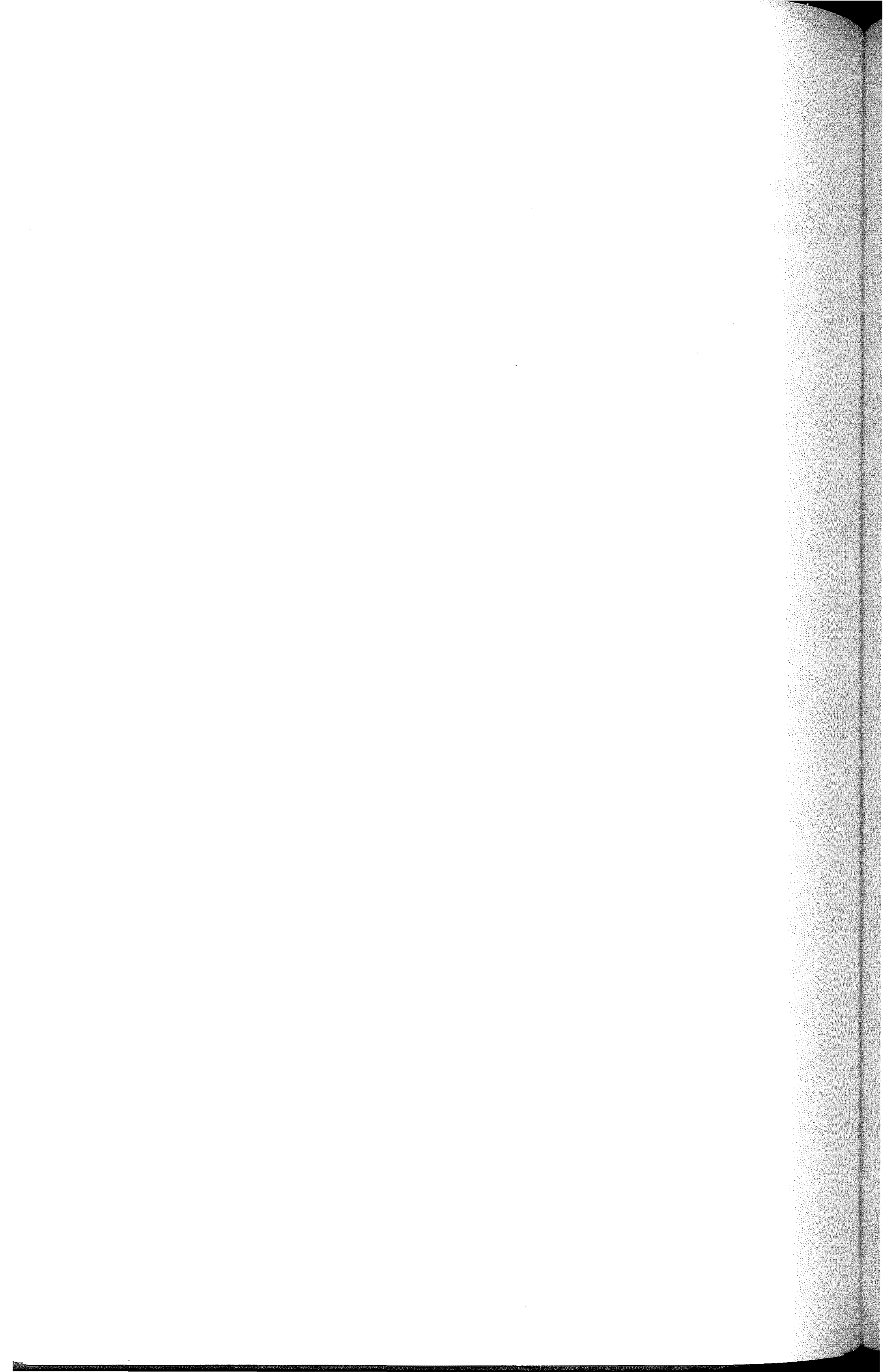
六、自由與監督

對君主而言也是如此。只要他和他的儒者(不屬於他的儒者也是如此)站在有關科舉制度問題的所有立場上,那麼他和這些普遍具有官僚氣質的儒者都像是在既取又予,把這隻手拿的交到那隻手中,那隻手拿到的又交給這隻手。例如,在清代,我們看到皇帝必須在專制者的兩個目標中做選擇:政治安全,還是行政效率。一個人會有數個官職,數個官職行使同一功能(而功能本身很少是界定清晰的)。[25]這肯定(也是令君主滿意的)使官員難以謀私利。但是這無法最終產生「現代」官僚制,也即理想中由中央權力指揮的理性化專家。它更符合文人理想中業餘愛好者的無所不能。然而,君主如此塑造其官僚體系對他本身有益。除了抑制官僚對君主的反對力量,還能有其他什麼益處呢?「業餘愛好者—獨立者」這一性格類型是君主統治中想竭力

24 Alföldi, *A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire*, p. 51.

25 Kung-chuan Hsiao, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*, Seattle: University of Washington Press, 1960, pp. 4, 8.

限制，但又想竭力加強的，如果不是通過這種性格類型，官僚又如何行使其反對力量呢？



第五章

儒家與君主制：專制君主控制的種種局限

一、道德主義

如果說科舉文化偏於陳詞濫調和停滯僵化，儒者就發展出了忠於常規和疑慮常規的兩面性。皇帝的態度也是矛盾的。君主是強烈反感陳詞濫調的中央集權者，因為墨守成規會阻礙其官員的效率。但是作為集權者，他又想要官員服從，為了這個目的，用墨守成規的壓力來抑制「內聖」的自發性就對他很有用，可這種自發性所標誌的「內聖」道德主義又能夠限制君主。 60

我們已經討論了儒家對權力（而君主聲稱天然擁有權力）的道德限制，道德實際上是儒家對君主的限制。王朝更迭（完全不同於官僚任命）的本質便是如此，在中國，皇帝的正當性不可能用檢驗文化成就的正式考試來獲得，不包括在科舉考試中的道德考察卻必須在儒家對君主的評判中保留下來。早期中國歷史中「亡國之君」的刻板印象表明，儒家對君主的尊敬——將其視為獲得「天命」者，並因而處於道德等級的最高一層——為其對君主的監督提供了理由，[1] 也為儒家 61

1 見Arthur F. Wright, "Sui Yang-ti: Personality and Stereotype," *The Confucian Persuasion*, ed. Wright, pp. 47–49, 59–65。

的長期存在提供了理由，因為針對王朝的道德攻擊遮蔽了官員所處的物質體系，將其保護了起來。

我們已經觀察到，儒家真正的關懷是使「民」滿意，並不帶有任何「民主」、凱撒主義(Caesarist)或其他主義的意味。相反，儒家沒有多少非人格化、數學抽象的色彩，它本質上是反對多數人統治的。然而，如果不是由最多數人來統治，那麼就由權力最大的人來統治，而赤裸裸的權力不會比非人格化的數字更讓儒者喜歡。不過，個人具有道德的諸種可能性，不像面目模糊的大眾，因此儒者一直依附於皇帝。只要王朝統治還順利，他們就會為其君主披上道德的光鮮外衣；這將粉飾(有利於他們自己的情感和君主的政治利益)統治的真正基礎——純粹的權力。當儒者虛偽地，甚至可謂奴顏婢膝地，將道德歸於君主，他們似乎真的完全受君主控制。但是，君主的道德本身，換言之，君主需要道德而儒者能評判其道德的這一假定，標誌著儒者的獨立性——説得低調一些，標誌二者的相互依存。

二、忠

然而，我們面對的問題在於，中國歷史後期逐漸脱離了「亡國之君」這一評判方式。當然，從宋代以來，儒家就特別強調對其服務的皇帝效忠，因為這種「忠」，前朝的臣子不會在新朝出仕。[2]這似乎很難與「天命」的態度相調和，根據「天命轉移」的說法，就應該基於道德原則排斥前一個皇帝，並認可成功繼承天命的下一個朝代。我們是否應該得出這樣的結論：皇帝如今確實變得不可反對，而官員畢竟只是工具？但儒者從未完全將定義「忠」的權利讓給君主，儘管君主一直想要。儒家反對將「忠」簡單等同於服從，這種強烈情緒可以集中

62

2 見Mote, "Confucian Eremitism in the Yuan Period," pp. 208, 220, 229–240。

體現在明朝改編的歷史小說《東周列國志》的一個故事中。當一位大臣無法說服君主赦免他朋友的死罪時，他自殺了——作為他對其統治者更高層次的忠，他放棄自己生命的理由如下：「君是友非，則當逆友而順君；友是君非，則當違君而順友。」[3]

儒家不認可將對一個滅亡朝代的「忠」轉移到下一個王朝，這種不認可是在重新修補（而非破壞）官員自命為目的（而非手段）的自我形象——他們受的不是職業教育，因此不是專業人士，也不受束縛。臣與君的關係，是儒家最重要的人倫關係之一，而臣的「忠」並不標誌著君主可以將其完全隨意處置，它代表臣是人，而非物——並非不斷滾動的官僚體系大車輪中的一個小齒輪，不論為此大車輪提供動力的法家王朝是哪一個。儒家拒絕出仕（不像道家的完全隱退）是相信公共服務是一種高尚理想，它是如此高尚，因而必須不能被不名譽的處境玷污。名譽對他們很重要，比糟糕的統治者（以及死去的統治者）施加的壓力更重要。

著名書畫家趙孟頫是宋代皇帝的後裔，他後來在元朝出仕。譴責他不忠的儒者肯定不承認（元朝皇帝）有命令他出仕的專制權力。在17世紀的清初，拒絕在清朝做官的「明遺民」（沒有受到脅迫或明顯受到騷擾）並未與死去的皇帝綑綁在一起；他們保持了不受活著的皇帝控制的自由。他們這麼做的根據來自經典（《尚書》、《論語》、《孟子》）：比如伯夷，他拒絕從忠於商朝轉為忠於周朝，因為不食周粟而餓死了。這是在弘揚道德自由，而非放棄道德自由。

3　Joshua Liao, "The Empire Breaker," *The Orient*, no. 10 (1951), p. 27.（譯註：引文出自馮夢龍編《東周列國志》，第一回「周宣王聞謠輕殺 杜大夫化厲鳴冤」。）

三、恐怖

63

尤其在明代（而且特別是在明初和明末），我們發現官員被大量賜死，並且是用令人恐怖的方法處死。有時候這類事例還伴隨著自我貶低，當事人宣稱忠於折磨他的統治者，甚至在最後的遺言裏都那樣表達：「身歸君父。」[4]作為絕對專制的成就，他們的低頭認罪，是否是儒家人格崩壞所釋放的張力呢？

很難說這是社會意義上的證據，還是心理意義上的證據。在令人絕望的現代情境中，例如歐洲的集中營，我們觀察到受害者和施暴者之間也可能會有病態的依戀。然而，即使賦予這種令人嘆為觀止的順服悔恨（而非反抗）完全的社會性的意義，也不能判定它標誌著無爭議的權力。至少「君父」云云不止是受了無限權威以極端方式行使的壓力而可憐地退回到孩子的狀態。我們一般都同意，君主絕對專制從宋到明得到了加強，但是這種「孝」的語言的存在與這一發展過程無關。它早在唐朝就已存在，也許表達了新的精英與皇帝的密切關係：「『聖人』者，唐俗稱天子之語。」[5]

然而更重要的是：父與子有著**人倫**聯繫。這是一種**關係**——暗示著它實際上是一種從屬關係（甚至兒子的肉體都是父親給予的）。但是，工具沒有人際關係，它們只是被使用；物不從屬於任何人，而是被人擁有；臨刑前的儒家官員，無論其內在品格是什麼或他實際上有多無助，都在用人本主義文化的語言說話。儘管他的君主拋棄了他並錯待了他，他也仍然是個完整的人，不會成為物或工具；他仍然會

4　Charles O. Hucker, "Confucianism and the Chinese Censorial System," *Confucianism in Action*, ed. Nivison and Wright, p. 208.（譯註：此人為左光斗，引文出自左宰編《左忠毅公年譜》。）

5　陳寅恪：《唐代政治史述論稿》，上海：商務印書館，1947，第26頁；他引用了一條13世紀時對司馬光《資治通鑒》的註釋。

承認君主是父親，而非其主人兼暴君。他不會給自己標價出賣，當他服務於君主並死去時，也並非是被購買並糟蹋掉的東西。他自有價值。皇帝終結了他的生命，但不能終結他身為君子(雖然地位低於君主)的儒家自我形象，這是其本身的目的所在。

四、權力之餅

然而，就算說好話也沒用*。明朝官員常常在朝堂上受辱，而且受辱還算是最輕的懲罰；其他確鑿跡象也表明，宋代傳承給後人的就已經是更強大的皇權了。但是，明代皇帝的情況並不像看起來那麼簡單。如果說明朝是專制主義(也即皇帝特權)高漲的時代，它也是傳統主義高漲的時代，而傳統主義是文化上保守的儒家尤其關注的。我們注意到，不受限制的皇權並不青睞傳統主義，傳統主義反而是追求絕對權力的專制主義一直需要抑制的思想要求之一。 64

於是，這裏似乎有衝突，甚至可以說有種不兼容。但是，君主制的加強與儒家官僚體系的加強同時發生，並沒有什麼不兼容的。我們不必用做單選題的方式來思考問題，好似應該此後的王朝都歸於皇帝，並將其作為國中至高無上的唯一，而官僚不值一提。這樣的假設並非完全誤導，因為它相當準確地指出，在西方入侵前，官僚和君主是僅存的真正最終對抗者——貴族早已沒落，資本家則從未嶄露頭角。貴族的沒落是在宋朝，而商人雖進取，卻又受到官僚的轄制。這些群體肯定缺少權力，但是如果我們問是誰奪走了他們的權力，誰抑制了他們的發展，就會發現官僚對他們的抑制並不亞於君主。儒家官

---

* 譯註：原文為「fine words pickle no bean-cakes」，直譯為「好話醃不出豆餅來」，這裏的「好話」應指上一節提到的，明代大臣即使被皇帝賜死也仍然用語言表達對皇帝的忠誠，因此意譯為此。

員從貴族那裏學到並保留了傲慢自大，用來對待商人，而且在宋朝和明朝，他們的確在自命不凡和實權兩方面都有不亞於君主的發展。

總之，在宋代，皇帝和官僚都分到了越來越大份的權力之餅，直到其他人都被趕下了餐桌，只能吃點殘羹冷炙。毫無疑問，皇帝滿足於專制。官員感受到了專制的分量，但他們也被自身權力的分量鼓舞。宋代的中央集權者（以及元明清各代的中央集權者）使京師成為真正的政治中心；他們削弱了各地的權力，尤其是軍事權力。北宋以後，沒有王朝是由「節度使」之類獨立又不安分的地方軍閥所創立。這有利於皇帝的利益，而且也對官員有顯著影響，後者個人地位變得更不穩固了。但是，這其實也有利於官僚整體，因為它抑制了武人奪取文官勢力。如果個別官員的地位降低了，隨著整個階層地位的上升，他的地位仍然是上升的。

65

這就是為何北宋的儒者在著作中表達了類似於法家使國家富強的關切卻並非自相矛盾。他們不必然像傀儡那樣，完全聽命於皇帝主子，毫不考慮昔日儒家傳統中對臣子正直的要求。如今，儒家官僚（正如君主）已經在國家中獲得更大的權力，於是更強有力的國家就意味著所有人都能獲得更大份的權力之餅。

五、「太極」

在這些張力線中，可以發現另一弔詭之處。某些宋代儒者，尤其是大史家司馬光（1019–1086），不可否認比前代儒者更彰顯皇帝之尊。但他又是王安石變法的反對者之一，而王安石則是獲得皇帝有力支持的、主張中央集權的積極分子。我們的問題不在為何王安石有敵人（原因很多很複雜），而在於這樣的敵意如何與讚頌皇帝的意願相調和。也許答案在此。首先，儒者變得獨立自主是伴隨著皇帝地位的上升，而非與其背道而馳：二者都樂於削弱共同的敵手。不過其次，

「獨立自主」意味著他們意識到保衛自身的需要，以抵抗王安石，抵抗任何類似貴族攻擊其地位的行為。他們從獨裁者那裏獲得獎賞，並回報其以敬畏。但是，正因為他們珍視這一獎賞，他們牢牢地守護著它不受任何人的侵犯，包括給予他們獎賞的皇帝本人。

如果說在政治方面，新儒家遠非奴顏婢膝地服從於皇帝，那麼在形而上學方面它也絕不能被歸為支持專制。宋代哲學家所謂的「太極」和宋代政治概念中的最高統治者之間有何聯繫？「太極」是所有規範的規範，所有形式的形式；它是內在的、無人格的、被動的，在超驗的君主制中具有邏輯上的優先性，而非創造力上的優先性，換言之，它並非某種積極權力。正如下文將談到的，當19世紀太平天國人攻擊儒家，並提出某種真正超驗的、絕對自命不凡的君主制，他們認為至高無上的「上帝」(而非「太極」)既非無人格、被動的，亦非內在的品質，而是他們自己版本的「萬軍之主」耶和華(the Lord of Hosts)。就非正式的心理聯想而言，宋代思想概念的等級體系——在最頂端只能容納一個概念「太極」——當然可能用來強化人世間的等級體系。然而，不考慮心理因素，如果說在「太極」和皇權領域之間有任何系統性關聯，那麼這種關聯就在於儒家政治思想中一種垂拱而治的特性(the quietist strain)，它是對天子之必要美德的強調，而這種強調是基於皇權的內在性，是反權力的。

66

因此，皇帝將新儒家的理學定為正統和必修課業，有時候也許是被過度解釋了。無需用它來證明皇帝最終獲得了儒家對其目的的完美合理化，也不能證明儒家體系已最終完全為皇帝所擁有。皇帝認可新儒學的壟斷地位並不是因為哲學奉承了皇帝，而是因為它本身(也即在思想意義上，而非政治意義上)足夠吸引人，能成為正統：在思想上有可能將其命名為正統並接受其為正統。此處我們不應過於政治化，也即認為只需皇帝的法令就能使其成為正統。以下說法就足夠了：皇帝欣賞理學，因為它是智性上有能力的思想家提供的政治上有

用的禮物——有用，因為思想上的正統也許能強化思想上的馴服，而政治上的馴服則是其副產品。理學有用，也是因為皇帝欽定的正統學説會給學者「回報」，對其效忠的回報。如果學者能提供支持，也即換取回報的力量，那麼皇帝仍然在某種程度上沒能完全壟斷權力。國中不止只有一個統治者。

67 總之：在近代早期的中國歷史（從宋到清），專制主義在中央的發展並未阻止（對這一過程的描述也不會遮蔽）官僚系統中的儒者向地位更強有力的方向發展。他們與皇帝達成共識，共享貴族階層崩壞帶來的好處。而且，和皇帝一樣，或者更甚於皇帝，他們掠奪或榨取了商業行為日益增長的成果，並攜手結伴一起成長。他們並非卑躬屈膝，仍在與迫使他們低頭的權力對抗。明朝皇帝對不幸的官員和士紳施加暴行的圖景，需要另一幅圖景來與之平衡，也許「吳派」文化中自信的士大夫畫家可以算是其中之一，[6]他們處於典雅文化的巔峰，並未因為恐怖政治而枯萎——他們與恐怖政治一樣是「明朝」的特色。

六、普世性統治

正如某個王朝似乎有絕對資格讓人效忠這種説法一直以來都有點曖昧不明，甚至在皇帝面前俯首磕頭的著名儀式也不能被簡單視為儒家官僚「完全臣服的偉大象徵」。[7]這一姿態誇張了儒家對皇權概念的理解，在他們的理解中，皇權遠超出了法家君主制本身的要求，弔詭的是，法家君主制本身暗示的卻並非完全的臣服。與這種卑躬屈膝的遵從行為相聯繫的是地位無限高的君主，因為君主獲得

6 參見本書第一卷第二章。

7 Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven: Yale University Press, 1957, p. 153.

的「天命」使其成為天在人間的代理人(Vicar)。人間就是「天下」——儒者早年就用這一構想來支持他們自己的權威，當時佛教威脅了儒家的政治基礎，挑戰了其普世性。最初，能言善辯的中國僧人聲稱身在此世間，但不屬於此世間。對儒者而言，身在此世間的人都在這個帝國中(也即「天下」)，因此都受到「天命」所有者(的官員)的管束。[8]

於是，學者有時候認為秦王朝奠基者中的法家一派是「務實派」(Realists)不是沒有理由的。作為用武力(「美德」的粉飾屬於儒家，它在意識形態上對皇帝有用，但同時又不太可靠：另一種內在張力)獲得權力的贏家，統治者身為務實之人樂於將其「天下」定義為君令所行的範圍，而非整個世界。這也許會促使他們征服其他疆域，比如深入吐蕃或西域等等。但是，至少這些區域是在軍事上能達到的。在這些區域以外，君主只能由儒家代言人宣示形而上學意義上的權力。

68

也許這就是為何中國使者於1731年出訪莫斯科並對俄國女沙皇行磕頭禮之後，這有趣的一幕只在俄國史料中有記載，而不見於所有中文史料。[9]儒家記錄者不提此事，是否因為對「天下」體系之外的君主行此大禮與其普世王權的觀念(不必然是其君主的觀念)相衝突呢？為何令人敬畏的雍正皇帝(他毫不謙虛地聲稱在中國擁有絕對權力)似乎在這件關乎其尊嚴的事上，給了使臣更多許可，超出了儒家史官願意接受的尺度呢？這是否因為儒者不能允許在俄國出現中國人磕頭(而中國皇帝能允許)，它會使俄國人(或其他任何人)在中國磕頭的

8　Leon Hurvitz, "'Render unto Caesar' in Early Chinese Buddhism," *Sino-Indian Studies: Liebenthal Festschrift*, ed. Kshitis Roy, Santiniketan: Visvabharati, 1957, p. 81.

9　Mark Mancall, "China's First Missions to Russia, 1729–1731," *Papers on China*, vol. 9 (1955), Harvard University, pp. 87, 99. Mancall在該書第102頁提出幾種猜想來解釋為何這段軼事沒有留存下來。這些猜想都說得通，但是都沒有進一步提及儒家和皇帝可能對國王身分(kingship)有不同的理解。

儒家含義變得模糊？這一儒家含義有兩層：首先，通過將儒者的君主等同於全世界的君主，它包含了對中國文化具有普世最高價值的認識（這是儒家的典型想法，卻不是君主制的信條）；其次，他們對「天命」的理解使權力的壟斷正當化，並使卑躬屈膝的姿態理所當然，在此理解中，這一含義還包括對君主道德責任的提醒。「朝貢國家」對中國皇帝的效忠提高了皇帝的威望——但要以小心翼翼的儒家方式。正是因為宗主權往往不能憑藉武力來實施，這種對中國宗主權的接受可以被理解為對「德治」的誇大表達，而儒家絕不會將「德治」視為任何一個王朝世系擁有的不可轉移的權利。

69

雍正也許會要求外國人在中國磕頭，並將其視為帶著奉承意味的對其權力的認可，因而欣賞這一姿態。這是他以務實的態度所指望的在權力實施範圍內行使的權力。然而，當派遣使團出國時，他就能與自己對權力的理解保持一致，可以有自由擺脫儒者賦予他的普世角色，儒者對磕頭的理解使之不僅帶著奉承的意味，還帶著限制的意味。在自己的地盤，雍正無疑很高興接受磕頭作為完全服從的象徵。但是這一儀式不僅符合皇帝的偏好，也符合官僚的偏好，因為儒者在皇帝的理解之外又附加了一條，在哲學意義上（而非在實質意義上）賦予他對遠遠超越本身地盤的疆域所擁有的權威。官僚作為君權的裁判者，其正直恰恰表現在他們對君主權力的過分誇大中。尼采表示，人們為自己戴上鎖鏈是為了服務於其權力意志（will to power），而非抑制它[10]——也許官僚對磕頭的態度也是同樣的道理？

---

10 *The Dawn*, cited in Walter Kaufmann, *Nietzsche*, New York: Meridian Books, 1956, p. 164.

七、朋黨

雍正很明白，像磕頭這種象徵性程序不可能確保他與馴順的官僚體系間保持完美的和平。他通過將皇帝與官僚關係中的矛盾公之於眾來承認這一點。我們已經看到，他想要使科舉考試免於他心目中的朋黨勾結。他害怕的是準貴族們有可能團結起來反對其權威，於是他挑出宋代著名官員歐陽修作為批判的靶子。這篇〈御制朋黨論〉寫於1724年，回應了歐陽修寫於1004年論述「朋黨有益」的名篇〈朋黨論〉，雍正認為即使是盡孝的義務也必須讓步於官職的需要。[11] 他並不自稱「君父」，這個比喻仍然在儒家話語的領域內。他並不想在語義上將「忠」與「孝」聯繫起來，反而在文字上費盡心機將儒家盡孝的義務與皇帝對官員的要求割裂開。

70

雍正的理想是一種專制政體，以皇帝為唯一核心，官員圍繞在周圍，而且官員與官員之間沒有任何個人聯繫。不能有任何官員結成群體，大膽到表達文人的「輿論」。1726年他宣稱，在頒佈諭旨時，自己唯一的考慮是它是否合理，是否合於具體情境的需要，而完全不考慮任何群體的偏好。他貶低「輿論」以支持其反對官僚結成朋黨的論述，認為小人試圖以「輿論」的名義來掩飾其自身的偏私。此處，他還作出了極端專制主義的假定，聲稱他奉行的是《論語》裏的著名原則：「子曰：民可使由之，不可使知之。」[12] 這對官僚們來說是莫大的侮辱，當充滿等級觀念的儒者用這種口氣說到「民」的時候是一回事，而當一視同仁的皇帝暗示官員本身也是「民」的時候，完全是另一回事。

11　David S. Nivison, "Ho-shen and His Accusers: Ideology and Political Behavior in the Eighteenth Century," *Confucianism in Action*, ed. Nivison and Wright, p. 227. 關於皇帝對官僚系統中央集權的要求是清代官員必須將忠君置於儒家提倡的對家庭和朋友的義務之上，參見Marsh, "Bureaucratic Constraints on Nepotism in the Ch'ing Period," pp. 131–132。

12　宮崎市定：《雍正帝》，第76–80頁。

於是，無怪乎雍正贏得了靠法治甚於靠德治的名聲。他心心念念追求的是效率，這是統治者的想法，也是工程師的想法；這兩類人的想法都無法與儒家的音調產生共鳴。正如音調不同，手段也有異。雍正獲得了效率（也許比其他清朝統治者獲得的都要多），主要是因為他抑制腐敗，警惕地監督著他的官員。[13]

雍正試圖用他的工作量使地方官員折服。在一道感人的密旨中，他告訴他們，養心殿西暖閣入口處的匾上寫著「為君難」三個字，而柱子兩邊的楹聯則是意思相對的兩句話：「原以一人治天下，不以天下奉一人。」[14]這種情緒似乎是儒家的，不過儘管其中充滿了全心投入職責的自我奉獻精神，但其強調的還是「一人」。他深知自己處於權力巔峰的孤獨之位。

71

八、美德、權力與無能

然而，雍正也知道到達權力巔峰要承受怎樣的壓力，那是與整個儒家官僚體系對抗的壓力。甚至他自己，甚至他的兒子乾隆皇帝這樣自大的人，都仍然要用儒家的政治語言來表述，即便權力的天平已經明顯傾向皇權，官僚的權力已無法與之抗衡。乾隆對皇帝要高居深宮之中「養德」的想法……嗤之以鼻。[15]他有權力對此嗤之以鼻，但仍必須用那權力來反對以道德論的方式理解君主制。

也許他也發現在束縛中有某些對他有益的東西。官僚從磕頭中獲得好處，用自我貶低的方式自我抬高，因為他們磕頭磕得越響，就越有資格默默保留儒家評判皇帝的權利。同一道理，當皇帝承認了他

13 Ping-ti Ho, *Studies on the Population of China, 1368–1953*, Cambridge: Harvard University Press, 1959, p. 215.

14 宮崎市定：《雍正帝》，第92頁。

15 Nivison, "Ho-Shen and His Accusers," p. 231.

們的權利，這意味著皇權完整性受到了損害，但他也就滿足了保留他剩下的巨大權力的重要條件。這是主子的鐐銬：其美德的負擔是他的同僚兼對手強加於他的，但是否也是**他自己**給自己帶上的鎖鏈呢？一個德行無懈可擊的君主也許是不受約束的，但他也可能就成了一個符號，永遠是「好王喬治」(Good King George)，而他的大臣們才創造歷史——也許是要受指責的蠢事，但畢竟還是**大臣們**做的。

在中國，儒者所堅持的觀點恰是(無論這種堅持怎樣被壓抑)帝王的美德與發生在歷史上的事有關，而且可以受到歷史的質疑，這一觀點把皇帝一直限制在權力的角鬥場中(而歷史為這一角鬥場確立了範圍)。他沒有被架空並抬到九重天的高度，以至於只有官員才真正有責任——執行政令的責任和道德的責任。

九、國家與皇家

就這樣，乾隆緊緊抓住了權力。弔詭的是，他能做到這一點，是因為他接受了儒家永遠有可能譴責他的局面。而且更為弔詭的是，他能做到這一點，正是因為他大張旗鼓地拒絕接受任何一點儒家譴責。通過展示他的權力(這恰是官僚努力限制的)，他一以貫之地保持了與典型儒家評判標準不同的另一種判斷：皇帝的判斷。正如我們已經看到的，那些反對恢復井田制(上古時代特有的共同耕種土地的制度，具有公共精神的意味)的文人放棄了這一制度——儘管他們承認這是完美的制度——因為上古聖王賢君時代以後皇帝的德行就已經墮落了。因此，這些批評者認為，只有不被認可的強權之力才能恢復井田制，而單憑受認可但不可能實現的道德之力，是無法做到這一點的。[16]然而，乾隆洋洋自得地為其對井田制的懷疑找到了其他理由：

72

16　Levenson, "Ill Wind in the Well-field," pp. 270–271；另參見本書第三卷。

現代人（沒提到皇帝，當然更沒有自我譴責的意思）的本性變得更卑鄙了——「誰肯先公後私？」[17]

而誰又願意在其他人聲稱要維護公益的時候，稱自己的利益為私利呢？雍正千方百計地將謀求私利、有害國家歸咎於官員，並希望官員「大公無私」。[18]這顯然是國家與大地產主對抗的例子，中央集權的君主遵循反對封建制的普遍模式，將自身對權力的追求等同於公共利益的產生。然而，中國的王朝終結了封建制，卻並未創造出現代國家——這正說明了儒家官僚並非在近代歐洲君主崛起時幫助他們的職業化專家官僚。儒者一直保持足夠的獨立，足夠像貴族，從而可以稱皇帝的侵佔（encroachment）不是為公而是為私。最激烈的儒家批評者（如17世紀的黃宗羲）指控道，正是君主對待天下如其私產，將本應為公的佔為其私有。[19]與黃宗羲同時代的唐甄則批評得更為尖銳：「自秦以來，凡為帝王皆賊也……君將豪傑，皆鼓刀之屠人；父老婦子，皆其羊豕也。」[20]

無論人們如何詮釋「公共」利益與皇帝私利的融合——無論是說

73

皇帝對公共利益的掠奪，還是說國家對私人掠奪者的限制——某些朝代（清朝就是其中之一）最終宣稱所有土地嚴格說來都屬於皇帝。清朝一貫的原則就是「內外一體」，也即皇家內廷和政府本質上是一致的。但這只是文字上的構建，只是在形式上將所有的權力都歸於皇家。事實上，正如19世紀初的《嘉慶會典》所示，官田和皇田的區別一直存在。「屯田」、「牧地」、「學田」等類別屬於官府。皇家的產業

---

17 陳伯瀛：《中國田制叢考》，上海：商務印書館，1935，第240頁。

18 宮崎市定：《雍正帝》，第97頁。

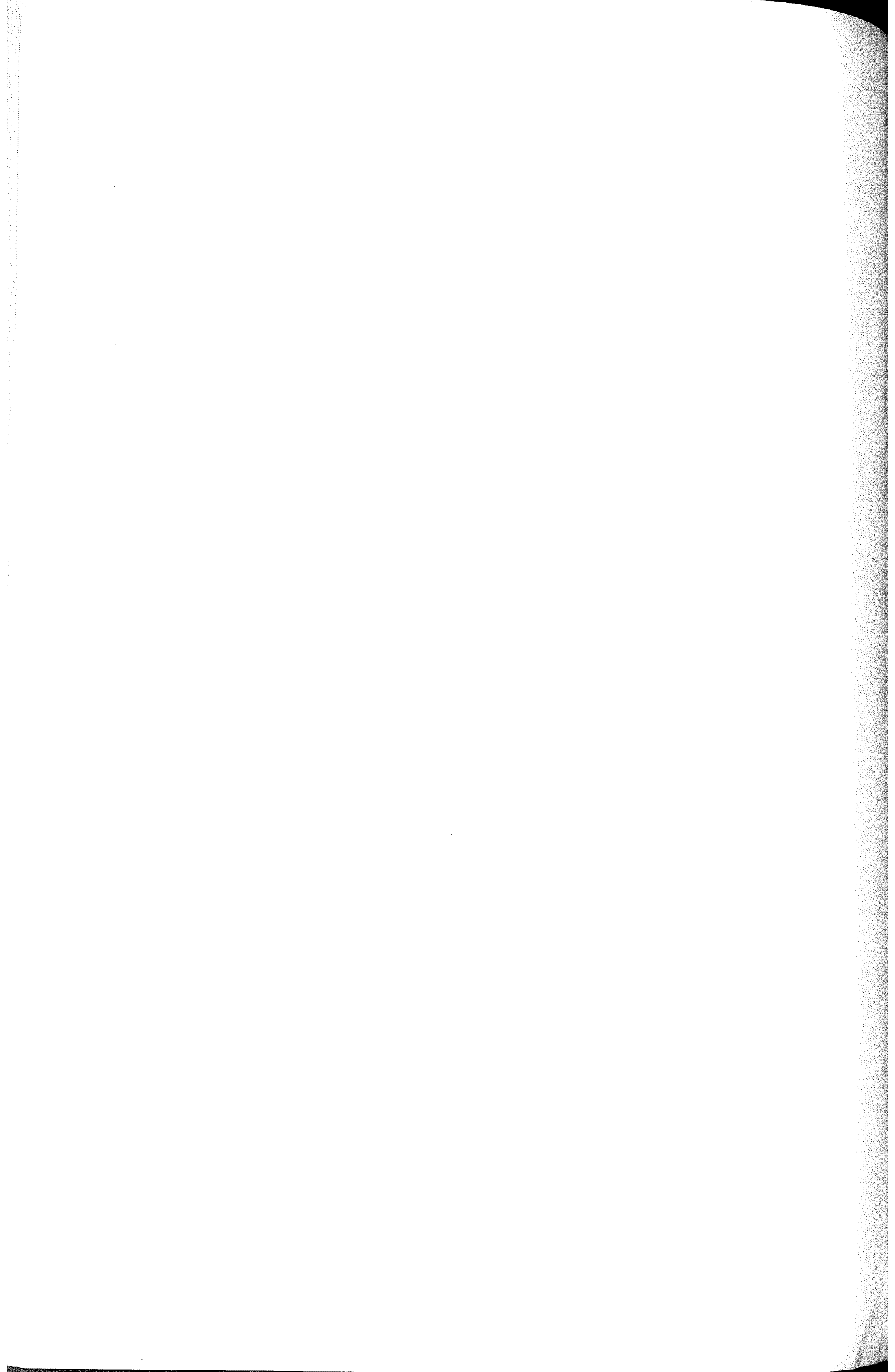
19 W. Theodore de Bary, "Chinese Despotism and the Confucian Ideal: A Seventeenth-Century View," *Chinese Thought and Institutions*, ed. Fairbank, p. 171; Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, vol. 1, pp. 100–101.

20 清水盛光：〈旧支那における専制権力の基礎〉，第13頁。（譯註：語出唐甄之〈室語〉、〈止殺〉二篇，載唐甄：《潛書》。）

則屬於另外一類，稱為「莊田」，是皇帝的「私產」。[21]清代的土地基本上都是可買賣的，不是真正意義上屬於皇帝或「國有的」(取決於選擇何種方式來理解皇帝的侵犯性角色)，因此官田和皇田的這一區別也顯示了私產的現實。皇帝和儒者都不能有說服力地證明是他們的對手將「私心」加諸於中國的世道，也都不能證明自己明確代表「公」。

這就是中國皇帝和中國官僚這對夥伴之間的張力，直到太平天國之亂才最終開始紓緩。直至後傳統時代開始之初，代表中央權力的皇帝都在對付官僚膨脹的私心，而抵制這一壓力的儒家官僚體系則將之理解為皇帝將「天下」佔為私有，而且相信皇帝因此已失去了維護公共福祉的道德關懷。

21　臨時台灣舊慣調查會第一部報告：《清國行政法》，卷1，上冊，第48、139–141頁。楊聯陞討論了從漢代起的主要王朝，至少在名義上皇帝的私庫和帝國的國庫還是有區別的，見Lien-sheng Yang, "Notes on Dr. Swann's 'Food and Money in Ancient China,'" *Studies in Chinese Institutional History*, Cambridge: Harvard University Press, 1961, pp. 89–90。清代官員和其他朝代的官員一樣都抗議皇帝試圖混淆這二者。



第三部分

張力線的斷裂



第六章

不為社會革命所動的官僚：儒家的作用

一、君主與人民

皇帝與官僚之間的張力並不是舊秩序的弱點，而是其力量所在。當這一張力終止，當儒家不再意味著與君主制既衝突又聯合，作為中華世界特有之智慧的儒家就是在衰落了。隨著儒家的衰落，官僚的地位也首次一路下滑（或者說，對於絕大多數民眾而言，似乎如此），淪為純粹的寄生蟲。作為寄生蟲的統治階層就會引發革命。 77

傳統的中國君主制不會從這一過程中獲得好處。無論打破官僚的獨立性曾經帶來過什麼好處，君主制與官僚的聯繫都太過緊密，以至於後者的崩壞不可能只給前者帶來純粹的愉悅而沒有痛苦。君主屢屢試圖消除官僚（也是其消滅封建貴族的代理人）貴族化的可能性，但是絕不會認為自下而上反對官僚的造反對其有利。就對道家的傳統態度而言，君主一方面表現出與官僚治下的大眾有著親密聯繫，另一方面卻又承認儒家和君主制有許多共同立場。

眾所周知，作為宗教形式的道教令老於世故的儒家官員反感卻廣受民眾歡迎，尤其是在社會秩序（儒者尤為珍視的東西）受到威脅的時候，最為流行。君主也常常對儒者所厭惡的作為信仰的正式道教（超過了一般意義上道家的美學涵義）表現出一些興趣，這也是儒 78

家—君主張力的許多表徵之一。例如，8世紀一位唐朝皇帝為老子建了道觀並為道教設了學堂；在這個學堂的課程中，以道教典籍為「五經」，模仿儒家學堂的樣子，與其相抗衡。[1]在某種意義上，道家和法家一樣，與皇帝對抗衡儒家的興趣相得益彰。正如法家的方式意味著對儒家官員的限制，道家(其順應自然的教義受歡迎，是對儒家強加於自然行為之上的固定模式體系的糾正)吸引了渴望逃脫儒家束縛的皇帝。即使在君主制對儒家官員壓制得最厲害的時候，儒家也憑著對遵守禮儀和規制的要求，幾乎死死扼制住了皇帝。

然而，即便皇帝有可能讓道家「五經」侵入儒家科舉考試內容，道教叛逆性的狂熱帶來的愉悦也不是皇帝能接受的。皇帝被儒家以「天命」為名的勒索限制住，「天命」使造反成為皇帝失去美德的表徵，而非民眾與皇帝聯合起來反對士大夫的表徵——文人作為一個階層能安然度過暴風雨，儘管個體的文人並不總能如此。以清代為例，朝廷竭力想把道教和其他宗教派別置於政府的監管下。有些規定可能原本只是配合儒家的偏好——例如1740年一道諭旨就禁止家中獨子出家，《大清律例》則規定出家人也要祭祖。[2]但是朝廷本身無疑就瞧不起這些宗教，它在1754年提到道教(和佛教)可能與販夫走卒、不法匪類有聯繫，提到出家人欺騙民眾、令男女不合禮數地混處，朝廷還控制出家人和寺觀的財源、寺觀數量及其名下土地。如明清時代「道籙司」這類登記道士信息的機構就是為了控制道教徒，而非皇帝為了鼓勵道教，表達同門之情。[3]

79

1 Robert des Rotours, *La traité des Examens: Traduit de la Nouvelle Histoire des T'ang*, Paris: E. Leroux, 1932, pp. 172–173.

2 臨時台灣舊慣調查會第一部報告：《清國行政法》，卷4，東京：大安，1911，第82、89頁。

3 同上註，第93–106頁。

簡言之，即使封建時代之後、太平天國之前的中國皇帝想要遏制其對手文人時，他對民間宗教事業的認同，也從未到能對民間暴力等閒視之的地步；相反，正如前一章的分析所示，文人之所以成為皇帝對手，正因為他們慣以刺激民眾暴起造反的方式給統治者惹麻煩。(當統治者自己刺激民眾造反時，如秦朝和隋朝，官僚倒最不成其對手，反而是最好的工具。)在儒家的時代，中國民眾和君主缺乏我們在革命前的歐洲所看到的那種親密關係。例如，在歐洲，推動約翰．鮑爾(John Ball)在1381年起義的是對英王仁慈和全能的信心。[4] 1789年巴黎民眾轉而反對保皇派則是因為新的革命轉型，它不同於此前數百年城市民眾騷亂以支持「教會和國王」為口號的傳統。[5]

二、「寄生蟲」效應

使法國國王最終劫數難逃的是舊時民眾心中國王形象的衰落。國王原本應實現國王掌握絕對權力(*thèse royale*)，也即侵佔貴族利益、限制封建關係。後來人們反而越來越相信，國王的利益和貴族的利益不再有區別，因此國王也成了針對貴族的革命的目標之一，就好像是許許多多寄生蟲中的一個。當米拉波(Honore, Comte de Mirabeau) 1790年寫信給路易十六(Louis XVI)勸他放鬆下來欣賞革命時，他提到中央集權者的舊目標(「取消高等法院〔*parlements*〕，取消三級會議省份〔*pays d'états*〕，取消教士、特權階層和貴族集團，難道這是區區小事嗎？在平等的基礎上組成一個單一的公民階級，這個現代的想法要是讓當初的黎塞留知道，他定會欣然接受，因為這種表面上的平等便

4　Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, London: Harper & Row, 1957, p. 216.

5　George Rude, *The Crowd in the French Revolution*, Oxford: Clarendon Press, 1959, p. 227.

於權力的執行」)。[6]嗚呼，可憐的路易——這一分析的抽象説服力，
80 本應使國王樂於站在反貴族、中央集權的這邊，卻被歷史摧毀了。法國大革命要完成那麼多目標這一事實本身顯示(米拉波：「連續數代國王的專制政府也不能做到革命在一年中所實現的國王權威」)，[7]君主制早已失去了不斷壓制貴族勢力的力量，而是與貴族妥協。這一妥協將國王和貴族一起捲入了革命。在國民公會[*]前，路易十六的捍衛者不是國家主義的資產階級(statist bourgeois)，而是早年曾經為其領地反對國王的貴族。[8]

18世紀，貴族已經從路易十四治下的窘境中恢復過來了：但是以使路易十六無能為代價來恢復貴族勢力，只會導致他們再次沒落。他們在1787年開始的「貴族革命」中獲得了「勝利」，兩年後當主要由貴族主導的三級會議不得不召開時，貴族革命就告終了。它支持的是貴族掌握絕對權力(*thèse nobiliaire*)，號召的是孟德斯鳩意義上的自由——也即弱化君主權力。但是，現在要實現投石黨人的願望已經太晚，他們多年前就被更了不起的路易十四鎮壓了。在真正的法國大革命前夜，貴族已經通過削弱國王的權力抽乾了保持自身聲望的源流。[9]路易十四在其時代的確未能一勞永逸地完全摧毀貴族，但他大大削弱了貴族，使他們在很大程度上依附於國王，以至於當貴族從繼任的國王那裏奪回失去的東西時，其實是在洗劫自己。

---

6 de Tocqueville, *The Old Régime and the French Revolution*, p. 8.(譯註：譯文引自托克維爾著，馮棠譯：《舊制度與大革命》，北京：商務印書館，1982，第47頁，與法文原文核對無誤，與此處英譯略有出入。)

7 Ibid., p. 8.

* 譯註：國民公會(the Convention)，1792年9月21日召開，廢除了君主制。

8 例如托克維爾的先祖Lamoignon de Malesherbes；參見Richard Herr, *Tocqueville and the Old Régime*, Princeton: Princeton University Press, 1962, p. 88。

9 George Lefebvre, *Etudes sur la Revolution française*, Paris: Presses universitaires de France, 1954, pp. 322–323; Lefebvre, *The Coming of the French Revolution, 1789*, p. 3.

法國君主與貴族的妥協是致命的，其致命之處在於當初實現這一妥協首先是通過奪取貴族的實權，其次又給了貴族虛張聲勢的排場，因此沒有一種力量能統合二者，使之真正與國王相抗衡。凡爾賽宮的誘惑與「靠邊站」的危險，再加上國王的大臣和郡長的實權，都大大稀釋了貴族在鄉村的領導力。因此，儘管國王通過剝奪貴族在地方生活和政府中的傳統地位開始了這條革命之路，但他未能徹底消除貴族本身(革命的對象)；相反，他自己似乎對貴族的延續負有責任，為了自身目的將貴族與國王綁在一起，使其成為無用的、只會消費的寄生階級，因此貴族也就變得前所未有地令人反感。[10]通過改變貴族的性質，然後再庇護他們，路易十四使自己成為所有領主中最大也是最具私心的一個，而非公眾的庇護者。一旦國王使貴族與其利益相一致，那麼他也與貴族的利益相一致了，同時他們的名聲也一致了。

81

當貴族從路易十四時代的低谷恢復過來，他們所恢復的政治功能(甚至介入了「郡長」制度)主要是任人唯親(patronage)，而非行政服務(service)。從貴族(指的是宮廷貴族，而非外省的鄉下貴族)願意與有錢的資產階級聯姻來看，消費欲已將昔日貴族的驕傲蠶食得千瘡百孔。那曾是自命為社會中顯赫行動者所具有的正當驕傲，而非僅僅作為顯赫消費者的驕傲。最終，他們的消費欲阻止了國王從貴族那裏

10　貴族作為落伍於時代之人，已經失去了曾使他們具有正當性的功能，卻仍從那些功能中獲益，因此他們越來越招人憎恨，關於這一點，以及國王如何也捲入其中，參見de Tocqueville, *The Old Régime and the French Revolution*, p. 30；Taine, *The Ancient Régime*, vol. 1, pp. 26, 36, 40, 43–44, 77–80, 85；Cobban, *A History of Modern France*, pp. 108, 253；Joseph Schumpeter, "The Sociology of Imperialism," *"Imperialism" and "Social Classes,"* New York: Meridian Books, 1955, pp. 57–58。Ford指出，在路易十四主宰貴族階層以後，議會裏那些「穿袍」貴族是僅剩的最接近於貴族功能的職務(相應地，他們也遭到17世紀「佩劍」貴族的鄙視，被視為從軍功貴族階層之外獲得貴族地位的暴發戶)，但這職務也變得越來越無用，他們成了共同捍衛貴族特權的領袖人物。見Ford, *Robe and Sword*, pp. 201, 251。

收稅以充實國庫。容易獲取、不需操心的莊園田產收入被小心守護起來，唯恐失去。[11]

托克維爾（Alexis de Tocqueville）和丹納（Hippolyte A. Taine）這兩位研究舊制度的史家，把國王對貴族權力的侵犯描寫得太過誇張了。他們站在貴族至上的立場上，寫得好像在路易十四以後任何恢復貴族特權的努力都沒發生過，就好像國王與官僚聯合、以專制立場對自由的攻擊已經使貴族變得永遠俯首帖耳。[12]然而，儘管他們的觀點有歪曲，而且大體上貴族階層在18世紀的法國並不弱，但貴族力量確實是破壞的力量，是削弱中央權威的力量，而非重新使地方生活充滿活力的力量，或是從他們最喜歡待的巴黎和凡爾賽採取建設性行動的力量。他們身為紳士的名聲——以及作為最顯赫的紳士的國王的名聲——變成了身為寄生蟲的名聲。當西耶斯（Emmanuel-Joseph Sieyes）在他那本著名的革命宣傳冊《第三等級是什麼？》中稱這些特權階層「無用」時，[13]他至少肯定了貴族已被閹割的主觀印象。

三、「勞心」的重要性

82

大革命時期的法國和辛亥革命之前的中國，情況有何不同呢？在這兩個國家，各種力量結合的方式似乎很相似：君主與貴族階層（或者說，從某些方面看可以歸為一類的所謂貴族）密切相關，對貴族這一特權階級的反抗必然牽連到君主。法國和中國的這類反抗有不同的結果，由此可知二者間還是有所不同——法國的君主和貴族在1789

---

11 Lefebvre, *The Coming of the French Revolution, 1789*, p. 17; Barber, *The Bourgeoisie in 18th-Century France*, p. 102; R. R. Palmer, "Georges Lefebvre: The Peasants and the French Revolution," *Journal of Modern History*, vol. 31, no. 4 (1959), p. 339.

12 Herr, *Tocqueville and the Old Régime*, p. 120; Gay, *Voltaire's Politics*, p. 8; Douglas Dakin, *Turgot and the Ancien Régime in France*, London: Methuen, 1939, pp. 27–31.

13 Lefebvre, *The Coming of the French Revolution, 1789*, p. 61.

年大革命以後就完全變了，而中國的君主和官僚一直在恢復其原本在制度中的位置。這是因為有個關鍵因素使法、中有別，使法國的反抗具有徹底的革命性，而中國的反抗永遠停留於造反：中國的貴族一直處於儒家官僚的陰影中，以至於無論貴族如何無用，都無法像法國貴族那樣成為民眾敵意的焦點——而儒家官僚儘管多少能等同於法國的貴族，就像一個**看得見的**貴族階層，卻從未被皇帝寵壞過，從未變成裝腔作勢的花花公子(這至少是他們可能在法國那樣的公眾心目中的形象)。即使在經濟上和政治上他們似乎都是最純粹的剝削者、最不濟的貢獻者，但他們都從未放棄過使可能成為寄生蟲的人與現世功用相結合的最後一種責任——思想的責任。

中國的農民也許在孟子這句名言的壓迫下受苦：「或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人。」(《孟子・滕文公上》)然而，只要統治者真的「勞心」，只要他們保持他們的職業特色，也即擁有作為這個社會**特有的**為人處世之道的儒家智慧，那麼他們作為一個統治階層就決不會淪為真正意義上的寄生蟲。中國的農民也許會起而反抗他們，而在貴族更適合被稱為寄生蟲的法國，則發生了革命。這是因為法國貴族不僅在經濟上剝削、政治上無作為，而且在資產階級哲學家的**新**智慧看來，他們在思想上也表現得一無是處。不同於中國貴族，法國貴族開始帶上了確鑿無疑的寄生蟲的污名，也即思想上自我放棄的標識。於是，在法國，勞心和勞力都由其他人完成了。這樣一個淪落到只會誇誇其談的小群體又如何能抵擋得住另一些更擅言辭者的魅力呢？

83

早在1635年，法國貴族階層智識上的衰落就被法蘭西學術院的成立所預示，甚至可以說後者的成立更促使了貴族的衰落。法蘭西學術院是黎塞留的手筆，正如米拉波認為的，中央集權者黎塞留的偉大設計被大革命進一步推行。黎塞留為法蘭西學術院制定的核心原則是平等。沒有任何特權能與社會等級相聯繫，而且在黎塞留的統治下，

沒有哪個大貴族是學術院的成員。黎塞留自己也不是學術院的成員，他將自己定位為法蘭西學術院院士的保護人，而非他們的同僚。[14]法蘭西學術院最顯著的特色是法文取代了拉丁文——法文作為平民語言和國家性（national）語言，在這兩個意義上都是反封建的。法蘭西學術院致力於法國思想與宗教的統一，也是國家性的；黎塞留批准的第一批成員裏有好幾個笛卡爾信徒和新教徒。[15]伏爾泰是國王至上派中的大人物，反對侵犯國王的特權，必然明白高等法院（也即貴族階層的聲音）與這個知識體之間的關係是什麼。他表示，自法蘭西學術院成立始，高等法院就一貫反對所有良性的發明創新。[16]

是法蘭西學術院（這是攻擊貴族權力的合適工具）為路易十四增添了榮光。此處，正如在中國，我們看到了智識成就所帶來的尊榮。但是，在法國，這最終賦予了貴族純屬寄生蟲的外觀，貴族不僅不再積極完成其使命，甚至把身為有識之士的功能讓給了圈外人。[17]在中國，圈內人一直都是知識人。使具有準貴族性質的中國官僚階層有別於寄生階層的恰是這一簡單事實：他們不像真正的法國貴族那樣遭到破壞，然後又被保存了下來。中國的官僚階層一直與君主權力保持距離（也保持張力），在現世實務和思想世界中，他們以官僚的身分執行公職，以儒者的身分思考，從不僅僅以華而不實的姿態招搖過市。甚至在法國，寄生蟲的形象也是過於誇張了；然而，誇張的描述儘管誇張卻流傳甚廣。即使虛構的成分使其不值得全然相信，它卻能顯得可信——而這也是事實。

84

14 Barber, *The Bourgeoisie in 18th-Century France*, p. 136; d'Avenel, *La noblesse française sous Richelieu*, pp. 286–287.

15 Gabriel Hanotaux and Le Duc de la Force, *Histoire du Cardinal de Richelieu*, Paris: Firmin-Didot et cie, 1899, vol. 6, pp. 306, 322.

16 Gay, *Voltaire's Politics*, p. 318.

17 在黎塞留的時代，人們發現貴族的無知，而此時思想的世界正在吸引資產階級，關於這種情況的描寫，參見d'Avenel, *La noblesse française sous Richelieu*, pp. 282–286。

18世紀中國和法國的思想史也因為大型百科全書編纂方式的不同而有所區別。從啟蒙哲人狄德羅（Denis Diderot）關於（也寫進書裏了）法國《百科全書》的話中（「今天……我們開始擺脱權威和傳統的枷鎖，為了更牢固地把握住理性的法則。……我們敢於對亞里士多德和柏拉圖（Plato）的謬誤提出質疑。……這世間對理性的時代等待已久，在這個時代裏我們不再從古典作者那裏尋求規則，而是在自然中尋求。」[18]），我們就能看到他與清朝編纂《圖書集成》和《四庫全書》的世界之間差距有多大。這些中國作品的基調是傳統的，而不是理性主義意義上「現代的」：這些最偉大的18世紀中國思想成就無疑是官方主導的，是「既有建制」的產物。在中國，還未曾有哪個派別，能在思想和思維方式上有足夠吸引力與儒者相抗衡，能證明這些既有建制中的人是寄生蟲。

有些儒家文人看到了這些18世紀的文治事業有不同程度的寄生性。「考證」的流行就與它相關。考證與重視空疏義理的宋學一樣（曾受清初漢學派激烈批評）不捲入政治，只是方式不同。有人認為，信奉新儒學的無為者不採取任何措施糾正明代的經濟剝削，使民眾窮困潦倒，使這個王朝在滿人入關前就失去了力量。於是漢學派（《春秋公羊傳》這部相對不受重視、充滿暗示的經典文本，被漢學派重新激活，所以這派後來也稱「公羊學派」）就推崇「經世致用」之學。他們這麼做是為了使官僚階層具有現實功能。而考證本身儘管非關義理，卻也消解了對過於注重義理的糾正。[19]

85

然而，無論這種糾正被認為多有必要，那些尋求糾正的人都會在儒家傳統中找到糾正方法。只要那些類似於寄生蟲的儒者依然是按照儒家改良主義的標準受到譴責，那麼他們就不算是革命者眼裏純粹的

18　Denis Diderot, "The Encyclopaedia," *"Rameau's Nephew" and Other Works*, trans. Jacques Barzun and Ralph H. Bowen, New York: Bobbs-Merrill, 1956, pp. 301–302.

19　野村浩一：〈清末公羊学派の形成と康有為学の歴史的意義（一）〉，第9–13頁。

寄生蟲，沒有完全與當時思想活力的源泉相分離。公羊學派改革者魏源(1794–1857)寫道：「君子以道為樂，則但見欲之苦焉；小人以欲為樂，則但見道之苦焉。」[20] 無疑，魏源覺得同時代的文人大多是小人，但他仍然在他們面前堅持歷史悠久的儒家君子理想，試圖更新傳統智慧。然而，在魏源去世前就興起的太平天國則完全拋棄了舊標準，以其反儒家、非改良的挑戰公開宣稱：並非小人取代了君子，而是君子的稱號已經聲名狼藉。

真正的王公貴族，如明朝的宗室子弟，按照儒家的標準且出於儒家的動機，可歸為「寄生蟲」，但是像太平天國要做的那樣，把「君子」也作為鄙視的對象，那麼儒者也被逼到了絕境。太平天國人不再承認「勞心者」頭腦中的東西有足夠吸引力，使他們有資格獲得對其「勞心」的尊重。不能獲得這種尊重，那麼剩下的就只有剝削感了。

太平天國人的控訴本身不足以給文人貼上寄生蟲的標籤。文人拒絕這樣的指責，儒家作為這個社會的智慧，尚處於其最後階段，即19世紀末的公羊學改良運動。在太平天國否定儒者全體(包括君子和小人)之後，魏源對儒者自新的希望仍然存在了一段時間。然而，傷害已經造成。儘管太平天國人還未在其時代明確終結儒家作為社會公認智慧的地位(從而使儒家官員都淪為寄生蟲)，但他們使儒家與傳統君主制之間的張力消失了，使儒家失去了給予其特徵和活力的東西——而且在儒家的瀕死狀態中，譴責其達官能吏就是寄生的國家機器。具有原始革命性的太平天國起義使「儒家—皇帝」的秩序脫離了造反的發展軌跡，並把它留給即將到來的真正革命者當靶子。

86

20 魏源：《古微堂集》，光緒四年(1878)淮南書局刻本，卷2，第22b–23a頁。(譯註：語出該書《默觚 · 學篇十》。)

第七章

官僚的脆弱性：思想上的攻擊

一、太平天國對當權儒者的攻擊新在何處

為何太平天國不同於其他所有的造反？在其他造反中，反叛者信奉的都是非儒家信條(帶著道教或佛教的意味)，並非對作為社會公認智慧的儒家進行正面挑戰，但太平天國的偽基督教信條卻正面挑戰了它。在道教或佛教的造反中，暴力期間信奉的是千禧主義(chiliastic)——也即反社會、反歷史，期待「末日」到來時救世主降臨，而作為常規社會歷史主流思想的儒家未受任何影響。當社會掙扎著度過混亂的暴力時期，儒家秩序與君主制就會繼續主宰歷史，而道教和佛教也會失去與漢代「黃巾軍」或清代「白蓮教」之類造反所感到的「救世主降生之痛」(pangs of Messiah)之間的短暫聯繫，在後來的王朝歷史中繼續處於不溫不火的狀態。誠然，太平天國的拜上帝教與早先那些非儒家運動有著相似的象徵性特徵，都是對儒家社會優越性的挑戰，都是在社會裂痕似乎嚴重到令人絕望時，退出儒家的思想世界。然而，即使有這一共同特徵，太平天國的拜上帝教都是一個新開端。 87

一方面，基督教真正地嚴重背離儒家，而佛教和道教並非如此，因為它們在「正常的」中國要比基督教的影響力廣泛得多。換言之，佛教和道教在中國有著廣泛的、**超越造反狀態**的存在。無論它們在社 88

會緊張時期以何種方式被借用，它們都不止是病態的存在。然而，太平天國的拜上帝教純粹是為造反而生，受造反的滋養，除了作為暴力的文化伴生物，在中國社會完全不存在。作為造反的粉飾，它的新穎性不僅僅是時間意義上的——基督教作為儒家以外的備選項比其他備選項更晚進入中國，而且性質上也完全不同。太平天國人作為「基督教徒」尤其拒絕使用道教或佛教。佛道近在咫尺，實際上也存在於和平時期，只是有可能轉化為造反的能量。太平天國人選擇的信仰在中國只存在於偶然暴發中，尚未在和平中存在過。1864年太平天國滅亡以後，拜上帝教的命運也隨之告終，恰好證明了這一點。如果這一宗教真正獨立於與其相聯繫的政治和社會體制（如道教和佛教一直具有的獨立性），我們就可以期望在太平天國之後的歷史中找到它的蹤跡。但不論基督教近年來在中國取得多少進展，太平天國的拜上帝教似乎完全沒有打下任何基礎。它消失了。不過，正如猶太教和東正教的歷史所示，當一種與政治秩序相聯繫的宗教經歷了該政治秩序的毀滅，它本身並不一定隨之消亡。

如果說佛教和道教在宗教上對儒家的挑戰，被它們在正常時期的忍耐和造反期間的千禧主義特徵軟化，那麼太平天國對儒家的背離則始終如一：正如太平天國的拜上帝教在正常時代完全不存在，其在造反期間的特徵也同樣是全新的。太平天國的教義並不完全放棄歷史、將其留給儒家，令自身充滿了對歷史終結的千禧主義狂熱。相反，它通過提出由自己創造的歷史，直接攻擊儒家。它的方式是建立一種在前提上就完全不同於儒家的君主制，這一君主制建立在一套超驗（transcendental）宗教理論之上，與儒家堅持內在性（immanence）恰好是兩個極端。內在的美德，而非超驗的力量，才是儒家對君主制的理想。因此，太平天國對內在性的否定（也是他們對官僚智慧的否認），正是在儒家約束君主之自命不凡這一點上，構成了對儒家的否定。

89

與佛教和道教相比，拜上帝教更生動地象徵了對儒家的反感，具有與儒家更不相容的實質。當時的儒者深信這一點；沒有其他叛亂比太平天國受到更激烈的鎮壓。著名的清朝儒學家和大忠臣曾國藩認為與太平天國相比，迄今一直被鄙視的明末叛亂者李自成(1606–1645)和張獻忠(1605–1647)都顯得無可指摘、符合正統了；曾國藩還譴責太平軍對道教徒和佛教徒的攻擊——佛、道信徒平常都是受懷疑的對象。[1]

當李自成1642年宣佈建立大順王朝時，他把當時流傳的預言「十八子，主神器」中的「十八子」三字合併成了「李」字，也即他的姓。[2]這是典型的漢字文字遊戲。但是當太平天國的領袖洪秀全(1814–1864)宣稱自己為新的三位一體(「天父」、「天兄耶穌」和他自己，也即「天兄耶穌」的胞弟)之一，並因此而自稱「天王」時，他神秘的神選身分來自一套外來意象。然而，在儒家眼中，這種根本理論的外來性，不只在於其來自中國疆域之外這一事實。若以最完美的儒家理想為檢驗標準，中國本土王朝在比喻意義上多少也屬於異類，同理，中國本土的太平天國之亂也可謂異類，不僅僅是因為其來源是外來的。

這套令曾國藩等文人官員如此不安的意識形態，其核心是對儒家君主制前提的褻瀆。那些前提和它們所暗示的緊張關係對儒家的活力極其關鍵，這一點在此表現得再明白不過了。

二、儒家內在性教義的關鍵性

對儒家而言，在孔子是聖賢卻不是王的情況下，什麼樣的君主才能正當地處於最顯赫的位置？君王之位本身並不受儒者所鄙視，但是　90

1　Eugene Powers Boardman, *Christian Influence Upon the Ideology of the Taiping Rebellion, 1851–1864*, Madison: University of Wisconsin Press, 1952, pp. 124–125.

2　Henri Maspéro, *Etudes historiques*, Paris: Civilisations du Sud, S.A.E.P., 1950, pp. 214–215.

世人眼中君王之「位」只是外部的華飾（這意味著歷史中的君王並非理想中的君王），一點也不珍貴，而真正的君王孔子在其時代卻是沒有王位的「素王」。[3]「素王」意味著「王道」（儒家理想中蘊含的君王之道）與「王位」（君主制中顯然可見的君主之位）可能分離。正是要抑制君主追求顯赫（*visible*）的自然傾向，儒家某些最具活力的概念因此而獲得了意義。

不可避免，在任何地方，顯赫華貴、引人矚目的特點都伴隨著君主。身為社會的最高領導者和不接受對人性弱點檢查的人（因為他若接受檢查，也許會通不過），君主需要接受某種超越人性的東西，某些與神性相聯繫的東西；君主是神性光輝在社會中的可見反映。

然而，顯赫華貴所蘊含的是對神性的特殊理解——超驗性理解。正如這種顯赫將君王與普通人區別開，它也表達了確實「外在」於君主的神聖權力，以及真正的權力，這二者的組合也即意味著造物主（Creator）。在中世紀基督教的一種理論中，國王在某種意義上是被神化的（正如羅馬皇帝的獻祭刑〔*consecratio*〕是對他的神化〔*apotheosis*〕）——正是在一個關鍵範疇中，上帝與國王的內在區別變得模糊（上帝的超驗性是「本性如此」〔by nature〕，高於「受恩典」〔by grace〕而成為神的國王），那就是權力範疇：國王的權力就是上帝的權力。[4]神的榮光存在於王國和權力之中，既在俗世領域中，也在此之外；令人嘆為觀止的儀式以同一種形式頌揚著戰鬥性（militance），

3　按照董仲舒的說法，孔子承受天命，獲得的是「道統」；參見Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, vol. 2, Princeton: Princeton University Press, 1953, pp. 63, 71, 129。關於孔子作為「素王」，見杜預（222–284）的〈春秋左氏傳序〉，參見《辭海》（下），第61頁。

4　約克的「諾曼無名氏」（大約1100年），見Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press, 1957, pp. 47–48, 63。

相繼服務於羅馬皇帝、基督教教皇和基督教君主。[5]「歸於上帝……」和「歸於凱撒……」的告誡不止區別了神聖領域和世俗領域；它既暗示了區分也暗示了相似，因為上帝和凱撒都必須被「歸於」——要服從於上帝和凱撒。於是，君主的權力反映了至高無上的上帝權力(Highest Power)。「在其世俗存在中，凱撒就好像是個普通人，但掌握了其權力後，他獲得了上帝的地位。」[6]

91

然而，正如儒家文人所宣稱的，造物主的觀念(正如尚武的價值觀)對儒家思想而言是異類。無論我們在中國民間宗教中能看到多少超驗情感，在經典中找到多少疑似存在的超驗情感(也許經典中這層無法獲得的意思，被深埋在經典的傳疏之中)——到宋朝這個文官體系的全盛期，文人的儒學已經明確地信奉內在性。直到19世紀的基督教，包括西方的基督教和太平天國的拜上帝教，才把經典中被忽略已久的「上帝」概念解釋為超驗的至高權力。傳統儒家中的神聖性全都與「天」相關：「天命」使統治者具有正當性，使他們信奉美德(而非權力)，以實現「和諧」的最終目的(而非創造性轉變)。「天」和「上帝」有不同的來源。「上帝」是商朝人的概念(儘管「上」和「商」是兩個不同的漢字)；「天」則來自征服了商的周人，他們傳佈「天命」的教義，使其改朝換代神聖化。[7]我們一定不能被外語詞匯中的語義聯繫所欺騙，因為猶太教中「天」(*hashamayim*)常常在那種超驗語境中作為「神」的轉喻，就把儒家「天」的概念等同於超驗的上帝，[8]並非某種假設的

5　Ernst H. Kantorowicz, *Laudes Regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1946, pp. 13–31.

6　中世紀俄羅斯編年史，延續了權力神聖的拜占庭傳統，引自Michael Cherniavsky, *Tsar and People: Studies in Russian Myths*, New Haven and London: Yale University Press, 1961, p. 12。

7　杜而未：《中國古代宗教研究》，台北：學生書局，1959，第84–88、106–110頁。

8　A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, London: Oxford University Press, 1927, vol. 1, pp. 105–107.

「天」的明確含義賦予一個宗教其特性，而是宗教的特性賦予了「天」這種含義。

最近，學者已經提出，在戰國時期，儒家最初出現的時代和區域，「皇天上帝」中的「皇」已經以訛傳訛變成其同音字：「黃帝」的「黃」。[9]原本是屬於天的，卻成為傳說中的上古君主，而且從此以後成為儒家譜系中上古時代賢明的「五帝」之首。這可以在詞源學上代表儒家將重點從天國轉到了俗世政治領域——從對超驗權力的想像轉變為對典範君王的想像。重要的是，毫不留情反對儒家的秦始皇帝，也即有史以來最具挑戰力的皇帝，聲稱（正如一位反傳統主義者會做的那樣）自己超越了上古的「三皇五帝」，自稱「皇帝」：[10]這是儒家之前的用詞，帶著超驗的色彩。

92

在哲學意義上，沒有造物主意味著沒有「太初」（in the beginning），因而也就沒有不斷演進的時間觀念威脅到儒家的平衡狀態，或者打破與之相伴的歷史思想（更傾向於範式和範例，而非過程和相對性）的絕對性特徵。這一點應用於政治理論上，就成為儒家理想中的皇帝——他散播著美德，並自然而然地將自身美德映射為社會的和諧，而非用合邏輯的方式去干涉社會、推動社會；他應該用共情的方式穩定著一個永恒的宇宙，這個宇宙原本就不是創造出來的，也不應該被某個偽裝超驗的俗世統治者重新篡改，對其有所作為，重新創造。因此，漢代儒家的「五行」理論就給了皇帝在天道循環的宇宙中隨之循環的角色，在這樣的宇宙中自然和人事的軌跡鎖定在一起。[11]它與超驗主義體系如此不同，一貫如此不同！例如，猶太教把造物主置於從未復活（never rose）也永不死亡的位置上，就因此發展出了永恒的宇宙觀，與

---

9 戶田豐三郎：〈五行説成立の一考察〉，《支那學研究》，第12卷（1956），第44頁。

10 服部宇之吉：《孔子及孔子教》，第231頁。

11 Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, vol. 1, Peiping: H. Vetch, 1937, pp. 162–163.

自然的循環宇宙形成鮮明對比；而大衛王（按照儀式性戲劇的模式，他像自然神一樣死亡和復活）具有的宗教崇拜功能就受到了嚴重抑制。[12]

在將《左傳》（「政以正民」）作為經典權威（*locus classicus*）來引用的《說文》中，用「正」來解釋「政」。皇帝的角色是「政」，而「政」的定義則是「糾正」民眾僭越錯誤的行為。[13]這裏假設有一種永恒的模式（pattern）：「正」是恢復到這種模式的過程。宋代新儒家程顥在上呈皇帝的奏章中提到，他視堯舜之「道」為完善「五倫」（五種社會關係），以正天理。[14]這本質上是默默無聞之人的工作，屬於低調的聖賢（內在美德總是隱秘的，絕不會引人矚目）。這個想法本身就與實際上皇帝作為眾人矚目焦點的天然身分相衝突：例如，乾隆在1751年下江南巡視時，曾發佈儒家式的聲明，希望接待事宜一切從簡，但他實際上促使了接駕的排場極盡奢侈鋪張。[15]緘默低調也與皇帝的固有喜好相衝突，其喜好是用權力來改變世界，而非持續某種永恒不變的模式。

93

在上帝是超驗的情況下，人往往被視為天生就具有道德局限性，而國王則被視為必然具有強制力（在教父基督教思想中，墮落帶來罪惡和社會失序，以及對權力一權威的需要；[16]而在邁蒙尼德（Moses Maimonides）* 的哲學中，人與超驗上帝的距離是由上帝透露的律法所造就的救贖之橋來衡量的，而國王就是那些接受立法者的強制命令並

---

12 Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, New York: Columbia University Press, 1952, vol. 1, ch. 1, esp. pp. 4–8; E. I. J. Rosenthal, "Some Aspects of the Hebrew Monarchy," *The Journal of Jewish Studies*, vol. 9, nos. 1–2 (1958), p. 18.

13 原富男：《中華思想の根帯と儒学の優位》，第233頁。

14 程顥：〈論王霸札子〉，《二程文集》，長沙：商務印書館，1941，第4頁。

15 Waley, *Yuan Mei: Eighteenth Century Chinese Poet*, pp. 54–55.

16 Ewart Lewis, *Medieval Political Ideas*, New York: Knopf, 1954, vol. 1, pp. 142–143.

* 譯註：1138–1204，中世紀猶太教神學家、哲學家。

有力量去推行它們、強制人們遵守的人)。[17]但是開創性的漢儒董仲舒(公元前2世紀)則從人並不墮落、人性本善的前提出發，看到了對道德權威的需要——一個榜樣而非強制者——他的「天命」並非擁有如上帝般權力的執照，而是表明其魅力的證書。人性本善，因此可以受神奇力量(通過禮樂)影響進入「天」所暗示的和諧境地；「天子」通過其存在本身，而非所作所為——作為智者，而非統治者——成為實施這種神奇力量的人，像風吹草偃一樣，他使民眾符合「天」本來的秩序。那就是他的職責。人的本性可以變得完美，但是若對其聽之任之則不會完美——董仲舒說：「天生民性有善質，而未能善，於是為之立王以善之。……萬民之性苟已善，則王者受命尚何任也？」[18]

儒者對君主制的理解是中國特有的東西。但是，我們幾乎不能理解他們對君主制的想法是什麼，除非我們從君主制中辨識出某種可能具有普遍性的東西。儒者到底在做什麼？他們在儘量抵制不受限的君主可能會造成的結果；若要知道**那些結果**是什麼(因此就能知道中國歷史的特點)，我們應該既看其他國家的歷史，也看中國的歷史。如果可比較的歷史告訴我們，在宗教、國王和官僚之間的關係有某種一致性(a consistency)，那麼某國歷史(中國歷史)中的這些關係就可能是重要的，而非偶然和無意義的。

94

在中世紀歐洲的政治神學中，正如文獻與圖像研究所示，在以基督為中心的君主制和以上帝為中心的君主制之間有著有趣的區別。9世紀，法國加洛林王朝的國王形象反映了上帝與國王(作為上帝的代理人)之間的直接關係；基督是缺位的。但是後來的國王身分概念受到一個多世紀以基督為中心的修院式敬虔(monastic piety)所影響，成

17 Moses Maimonides, *Guide of the Perplexed*, trans. M. Friedländer, New York, n.d., vol. 2, p. 190.

18 楊幼炯：《中國政治思想史》，上海：商務印書館，1937，第181–183頁；董仲舒：《春秋繁露 · 深察名號》，第19b頁。

為「禮儀性的」(liturgical，也即榜樣性的)的國王身分，以神—人*為中心，而非以天父上帝(God the Father)為中心——換言之，它是以哥德時代的基督為中心，是與凡人親近的形象，而非如王者般不凡、高高在上的基督形象。後一種幾乎替代天父(*in loco Patris*)的形象其實源自君士坦丁(Constantine)時代。此後，當基督統治—禮儀性的國王身分概念退出，取而代之的理論又是神權統治的，而且是法律性的。[19]如同在中國(我們會看到，在拜占庭也如此)，我們再一次看到皇帝權力與法律合一的非儒家觀念。12世紀一位認為國王高於教皇的人寫道：「眾所周知，全能的上帝為人們設置了國王……於是他就可以用其恐怖統治迫使人們服從於他，他就可以用法律強制人們過正確的生活。」這個人認為上帝高於基督(「正如頭控制身體」)，認為國王類似上帝，並用聖保祿的話(《新約．羅馬書》13:1)來說明壓倒一切的皇權：「在上有權柄的，人人當順服他，因為沒有權柄不是出於神的。凡掌權的都是神所命的。」[20]這種自我標榜，這種對無所匹敵的國王權力的追求，使國王的頭上帶上神聖的光環，使國王的觸碰能夠治療疾病——他的治癒能力源於上帝之力——而這種自我標榜很有可能演變為法國的「教皇權力限制主義」(Gallican)，導致蠻橫地挑戰教皇並反感教皇。[21]

這些不同的宗教關聯具有怎樣的政治涵義呢？似乎是這樣：無論作為改信者的君士坦丁出於什麼樣的衝動採取新的基督形象(而非天父形象)作為其俗世皇帝形象對範(antitype)的天國形象，查理曼

---

*　譯註：「God-man」，指以凡人肉身入世的耶穌基督。

19　Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, pp. 61–78, 87–93 et passim; Kantorowicz, *Laudes Regiae*, pp. 145–146.

20　Hugh of Fleury, "Tractatus de Regia Potestate et Sacerdotali," (c. 1102), quoted in Lewis, *Medieval Political Ideas*, vol. 1, pp. 166–168.

21　Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, Strasbourg: Librairie Istra, 1924, pp. 20, 140–144, 215.

(Charlemagne)都更勝一籌，他獲取了與其權力相匹配的位置，卻不必堅守已廣為接受的基督神性觀點。查理曼這個中央集權者通過一批由國王的僕從(儘管是短暫地)組成的官僚體系，有力地施行實際的(儘管是短暫的)權力，在眾人眼中他是積極的上帝形象，是造物主上帝，而非基督(他是上帝的代理人)，而非受難者。彌撒辭宣稱基督「在彼拉多執政時蒙難」(Sub Pontio Pilato *passus*)，也即基督受難。受難意味著承受某種行動；只有上帝才能行動。誠然，作為上帝的國王，而非作為基督的國王(歸根結底那是修道士的形象，帶著沉思冥想而非積極有為的含義)，才是查理曼的恰當形象，在試圖積極打破所有俗世束縛的意義上，他是一名理想的君主。在「受難」這個詞最深的涵義中，它意味著內在性，但權力反映的則是超驗性。

這並不是說，對超驗、創世性上帝的信仰，要求國王與上帝類似。畢竟，相信上帝的約翰 · 彌爾頓(John Milton)相信人民而非國王才是權威的來源。然而，有趣的是，彌爾頓在想像查理一世是受控訴的臣民而非執行法律的統治者時，在某種角度看像是在按儒家的方式說話。查理一世(Charles I)被擊敗、被投入監獄，並被送上審判台的事實，對彌爾頓而言是一種徵兆，是上帝認為查理應該被廢黜的象徵[22]——儒者會說，他失去了「天命」。然而，在遭遇了徹底失敗的現代命運之前，沒有儒者會希望其君主被民眾統治所代替。彌爾頓畢竟不屬於儒家，因為他信仰的是另一種「天」，所以他接受了另一種統治。

於是，上帝不需要認可國王，上帝的觀念也不必然帶來對國王身分的接受。但是這個邏輯反過來卻是成立的：國王需要上帝，而且因為國王尋求權力，上帝的權力(在上帝那裏，神聖崇拜完全是通用的)正是他們獲得權力的主要來源。

22　J. W. N. Watkins, "Milton's Vision of a Reformed England," *The Listener*, vol. 61, no. 1556 (1959), p. 169.

在最嚴格的超驗主義中，偶像崇拜是被絕對禁止的，君主制的觀念基本不受提倡：如果上帝是真王（God is King），就不應該有王扮演上帝的角色（參見《舊約‧撒母耳記上》8:4–7，掃羅在以色列稱王之前）。那必然是國王身分所附帶的東西——《舊約‧申命記》17:16–20 提到摩西（Moses），出於對上帝唯一性的尊崇，警惕地為國王立法，要求其謙卑，[23] 而塞維涅夫人（Mme de Sevigne）則把路易十四這個喜好受眾人矚目，也是眾人矚目對象的國王比作上帝，而且其言下之意是上帝（而非國王）才是仿效者。[24] 就像撒母耳此前必須接受一樣，亞歷山大的斐洛‧尤迪厄斯（Philo Judaeus of Alexandria）* 也接受了君主制，將國王視為神的擬像（「在這塵世間沒有比他更高的」），認為上帝是永恒的王而且是人類君主的榜樣，在這樣的世界中國王實施上帝之法（Law）。[25] 奧古斯都（Augustus）那些理想主義的（idealistic）、非人格化的鑄幣肖像表達了希臘守護神（*daimon*）信仰中的精神（*genius*）或者說精靈（*numen*）觀念——那是奧古斯都超出尋常人的意志，是其超出凡人的普遍能力之所在——守護神是被視為日常生活中得力助手的神（*theos*）：統治者形象的非人格性反映了早期希臘—羅馬帝國在

96

23　Guglielmo Ferrero觀察到，當摩西囑咐國王「不應該給自己增加馬匹」，也「不應該給自己大大增加金銀」，他其實是在譴責君主制，而且自從中世紀開始，西方人就已經這麼理解了，見Guglielmo Ferrero, *The Principles of Power*, New York: G. P. Putnam's Sons, 1942, p. 150。

24　Ford, *Robe and Sword*, p. 9. 這正是對《聖經》的一神論起源作唯物主義的解釋，見M. I. Shakhnovich, *Reaktsionnaia sushchnost' Iudaizma: Kratkii ocherk proiokhozhdeniia i klas-sovoi sushchnosti iudeskoi religii*［猶太教的反動本質：對猶太宗教派生和階級本質的簡述］, Moscow, Leningard: Nauka, 1960。該書書評參見*Judaism*, vol. 11, no. 1 (Winter 1962), p. 74。

*　譯註：古猶太神秘主義哲學家。

25　Harry Austryn Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge: Harvard University Press, 1947, vol. 2, pp. 331, 334–337, 381–382.

宗教上強調神聖力量（而非強調神聖人格）。[26]在中世紀的伊斯蘭，統治者是「上帝在地上的影子」；哈里發或伊瑪目是「安拉的哈里發，安拉的影子，他模仿立法者以使其統治完美」。[27]近代早期歐洲的君主，憑藉自己聲稱擁有的榮譽而擺脱束縛，像上帝一樣給予人恩典（按照加爾文〔Jean Calvin〕教派的説法）。[28]在4世紀拜占庭哲學家忒彌修斯（Themistius）看來，統治者最主要的特質在於其對人具有神性的愛，這使皇帝就像上帝一樣，而上帝行使仁慈的特權也是皇帝的特權，標誌著這二者都超越了他們給予世間的東西——維護公正的法律條文。[29]對在拜占庭帝國處於支配地位的基督教而言，這是服從皇帝權威的理由；對於同樣處於支配地位卻非常不同的中國儒家而言，皇帝與成文法之間的聯繫，以及其中超驗性的意味，則是衝突的根源。

撒母耳對實施權力的國王真正意味著什麼作了駭人的警告（《舊約・撒母耳記上》8:11–18），從這一立場出發，拜占庭那種積極的對人之愛（*philanthropia*）只是在表面上掩飾君主制真正潛力的神話。從同一立場來看，儒家心目中如智者般不作為的皇帝理想，也是神話：君王不會保持隱匿。這兩種神話的差別就在於拜占庭的神話恰好與皇帝天然的自詡超驗相配合，強化了他的統治，而儒家的神話則與皇權的特徵格格不入，成為對皇權的責難。拜占庭人認為皇帝的政府是天國中上帝之治在俗世的翻版。[30]儒者則不信天上有上帝，也沒有自主

97

---

26 Michael Grant, *From Imperium to Auctoritas: A Historical Study of Aes Coinage in the Roman Empire, 49 B.C.–A.D. 14*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 356–359.

27 Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Mediaeval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958, pp. 43, 219.

28 Zevedei Barbu, *Problems of Historical Psychology*, New York: Grove Press, 1960, p. 68; Lucien Febvre, *Au coeur religieux du XVI siècle*, Paris: SEVPEN, 1957, pp. 264–265.

29 Norman H. Baynes, *Byzantine Studies and Other Essays*, London: Athlone Press, University of London, 1955, pp. 55–57.

30 Ibid., p. 168.

的神諭（autonomous Voice）從天上傳到人間。只要君主不可避免地趨近那種超驗模式，儒者就會起而反對。他們不會以《申命記》記載的那種斐洛之前（pre-Philonic）的希伯來方式譴責君主，那種方式出於尚未被希臘的化身（incarnation）思想損害的徹底的超驗主義；相反，他們會糾正君主，並盡其所能使其沉默。

儒者希望皇帝採取暗藏道家精神的（crypto-Taoist）無為之治，[31] 中國皇帝所採取的最接近於此的方式就是消極怠工，而這往往伴隨著社會的崩壞。但那種情況，儒家肯定也是不贊成的。相反，皇帝的德行受到鄙視（往往是儒者在後來的王朝，從安全的有利視角作出的判斷），因為他顯然未能擔負其天命持有者的象徵性責任。這種鄙視正好可被表述為對無為的指控——可以被公然貼上「道家」的標籤，並因此成為儒家批評的恰當目標。[32] 顯然，中國皇帝受到各種限制，其在位的時候遭遇實質的不合作，而且至少死後還要受到道德指責。

我已經暗示（在討論「民意」時）這些道德指責，不管有何價值，都不能證明「中國政治思想所固有的民主」。然而，仍然需要強調的是，主張皇權內在性的「天命說」其實表現了與皇帝的衝突（而拜占庭

31　在道家典籍《莊子．天道》中提到，「素王」作為真正的聖賢，是對政治上顯赫的君主無言的批評；見《辭海》（下），第61頁；又見井上源吾：〈儒家と伯夷盜跖說話〉，《支那學研究》，第13號（1955年9月），第21頁。井上認為，在「素王」概念中可以見到《公羊傳》對莊子的影響。只要是把道家當政治上的無政府主義來討論，我們就是在把道家等同於一種本質上的儒家學說，這種儒家學說影響了主張力行的儒家，但是並沒有與之殊途同歸。在歷史中獲得實行、具有顯著位置的儒家是官員信奉的學說，官員自然不是無政府主義者。但是道家對現實事務的抵制（比如藐視儒家力行價值的隱士，藐視的是「儒家加法家」的立場，但是他通過遁世而去，將世界完全留給儒者和皇帝，其實同時也是在強調儒家價值）戲劇化地表現了某種理論原則，而儒者正是訴諸這種「儒家加道家」的理論原則去批評皇帝的。

32　關於《舊唐書》指責遭受安祿山之亂的唐玄宗相信道家的「無為」，參見Howard S. Levy, trans., *Biography of An Lu-shan*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1960, p. 19。

的基督教官員只是獨裁者的手下，沒有自己的個人身分，遠及不上中國的儒者)，儘管這是官僚式的表達，而非民主式的表達。(同樣道理，在中世紀歐洲，主教和國王的緊張關係中，對君主的道德質疑——掩飾了聖保祿對「在上有權柄的」〔powers that be〕全方位的認可，而這種認可正是為君主制辯護的文本核心——是來自天國的質疑，而非民主的質疑。)[33] 史官(bureaucratic historian)因其儒家道德主義而將社會衰敗的症狀歸咎於皇帝，但社會衰敗其實是官僚制本身正常運作產生的後果。

98

儒者必須有一個皇帝來作為道德的反光板(從社會角度而言，也即官員需要有個國家)，但支持皇帝登上皇位的道德體系，又意味著皇帝掩蓋了官員在削弱他們需要的國家中所起的作用。「天命說」不是為了保衛人民，緩解專制，而是為了在士紳與皇帝在操縱國家時既衝突又合作的過程中，保衛士紳。

我無意暗示這是成體系的犬儒主義(cynicism)，或者有意陰謀愚弄百姓並束縛皇帝。這表達了某個世界的邏輯，而非假設他們以這個世界領導者的身分，冷靜超然並有邏輯地算計。我們在儒家政治秩序中看到的是一種內部的統一性——並非建立在理性的精明或任何其他戲劇性誇張之上的東西——這是思想理論和知識人社會關懷的統一性。這一保守的社會群體尤其反對革命，卻為革命貢獻了燃料，它贊同以下幾乎盡善盡美的宗旨：通過解釋社會體系「內聖」而非「外王」的運作機制，使這個體系神聖化，並在思想上不可戰勝。一個個王朝

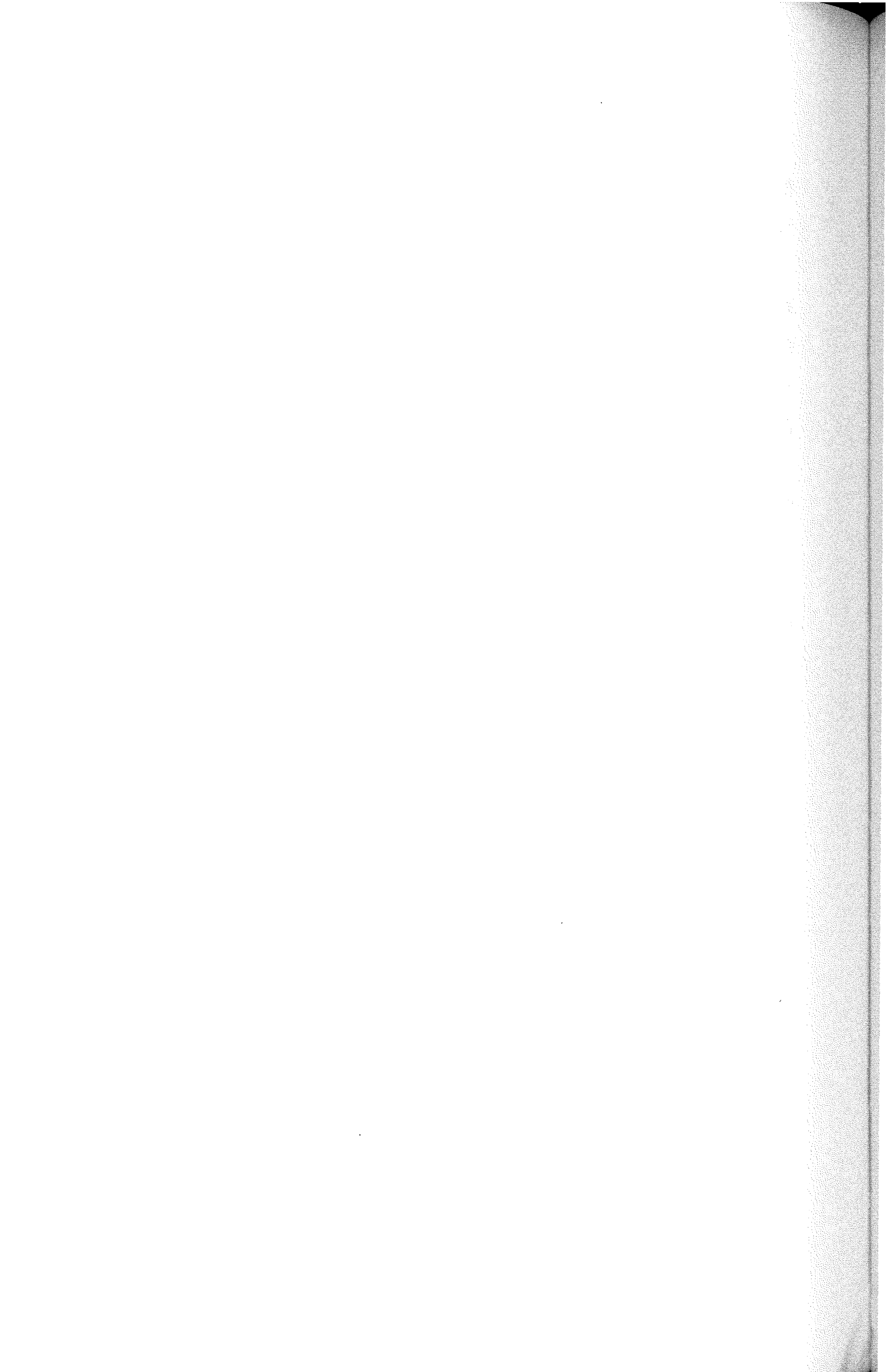
33 參見Manegold of Lautenbach(他追隨最偉大的反帝權的教皇)所作的"Ad Gebehardum Liber" (c. 1085)：「因此，那個管理所有人、治理所有人的人必然應該光芒四射地高於其他人，具有最偉大的德性恩典。……然而，當這個被選來遏制邪惡、捍衛正義的人開始支持惡行了……難道他不是顯然應該從賦予他的榮光之位上跌落，難道人們不應該脫離他的統治、不再臣服於他嗎？」轉引自Lewis, *Medieval Political Ideas*, vol. 1, p. 165。

都是儒者用來轉嫁社會風暴狂潮的避雷針，王朝會經歷「革命」，也即天命的轉移，但是官僚體系會千秋萬代延續下去，不會經受革命。

然而，官僚體系也會經歷造反。具有典型儒家模式的中國官僚體系最終遭遇了它面臨的最後一場造反，也即1851年爆發的太平天國運動——稱其為「最後」，因為革命的種子最終在其中孕育。儒家與君主制之間積累起來的所有緊張，二者在利益和偏好上的所有衝突，都在思想上凝聚為儒家「天」的概念，正是這一概念定義了「天子」(包括這個詞的所有意義)。要否定儒者，就要為社會的敵意注入思想性的補充，因此就加入了「寄生蟲」這一致命的涵義。「法國」革命成了中國的一種可能性。

99

當然，太平天國人起而造反並不是為了修改某個概念。他們的痛苦是社會性的，而我們可以將造反的意識形態理解為真實發生之事(毀滅性、本質性變化)的標誌，而非變化的第一因(first cause)。然而，它也是某種原因；這兩種說法的推論(corollary)恰好一致，結果(consequence)卻各有不同。兩種「天」的觀念(內在的「天」和超驗的「天」)雖然高高在上，但二者間的衝突卻不僅僅是虛無縹緲的「上層建築」中的偽事件。中國歷史的根基正在轉移。儒家和君主制都將改變它們在中國的角色，以及對彼此的姿態。從競爭姿態向合作姿態的改變，決定了角色的轉變。儒家和君主制原本表達的是普遍意義上的理性，因彼此之間的張力而充滿勃勃生機，如今卻轉變為聲稱代表了某種特殊的中國情感，而這情感已奄奄一息。



第八章

太平天國動搖儒家的「天」

16世紀一位德國人曾驚詫於俄國沙皇的絕對權威，他寫道：俄國人認為他們對君主意志的逆來順受是對上帝意志的服從。[1]身為君主的太平天國天王洪秀全也將對君主意志的服從理解為對上帝意志的服從，而且他和所有披著神聖外衣的外國獨裁者一樣，與儒家核心的理性主義信條——天命觀——格格不入。洪秀全拒絕與當時同樣反對清朝的造反者有任何聯繫，這麼做不僅是因為他是一名得自神授又胸懷大志的君主，不像其他造反者那樣有恢復明朝的熱情。[2]太平天國對君主制的理想其實也與傳統造反的常規想法有很大距離。

100

一、「傳統的」造反：與太平天國的差異

1850年代，傳聞有個「天德帝」出現，吸引了對動蕩中國感興趣的外國觀察者。有些人將他與洪秀全混為一談，但其實「天德帝」的

---

1 Wolff, "The Three Romes," p. 304.

2 1853年，一份造反者的公告指責清朝皇帝的祖先背離了明朝的德政，並宣稱自己是明朝弘光帝的七世孫，見〈天地會詔書〉，載金毓黼等編：《太平天國史料》，北京：中華書局，1955，第256頁；"Passing Events in China (from Dr. D. J. MacGowan's Note Book)," *North China Herald*, no. 159 (Aug. 13, 1853), p. 7。

說法出自天地會，這個秘密會社也稱三合會(Triads)，還有其他別稱；[3]洪秀全很早就與他們分道揚鑣了，因為三合會對清朝的攻擊其實肯定了儒家是中國社會的智慧所在，而太平天國要推翻的則是儒家本身。例如，太平天國就幾乎不提倡孝道。三合會曾提出以下理由反滿：「助仇人以攻本國，是率其子弟攻其父母也」，[4]太平天國人不會接受這種說法。

101

秘密會社反覆指責滿人「鬻官賣爵」(「比商鞅酷民而更甚」)，靠旁門左道繞過了通過儒家學問正當入仕的途徑。[5]換言之，他們將滿人等同於儒者的對手(古代的「法家」，商鞅)，而儒者本身也是寄生蟲的受害者。但是，太平天國也將儒者斥為寄生蟲，並使其指控的範圍廣得多。既然有學問的儒者不是受害者，而是毫無價值的害人者，那麼要受到控訴的就不僅是這個滿清王朝，而是整個具有合法性的體系。當儒家學問在君主制中的功用明確被取代，變得毫無價值，那麼不僅是當時的滿清王朝，而且明朝或其他類似的王朝也都要拋

3 參見向達等編：《太平天國》(一)，上海：上海神州國光社，1952，前附照片及標題。*North China Herald*(《北華捷報》)最初給人的印象是「天德」和洪秀全是同一個人，例如"Proclamation of One of the Insurgent Chiefs," *North China Herald*, no. 137 (1853), p. 126。但是同一年後來又有一篇報道注意到，太平軍攻佔南京以後，就沒有以「天德」名義頒佈的詔書了，太平軍據說也否認這個人的存在。這位記者猜想，其實有兩批人，一批聲稱是明朝皇帝後裔，自稱「天德」或「皇帝」，而另一批是太平天國人，他們認為統治者用「帝」為名是僭越，因為他們要把「帝」的稱號留給上帝，見"Passing Events in China," p. 7。

「天德」的名字叫洪大全。在清代官方文件裏，他被稱為「天德」，並被認為是和洪秀全平起平坐的太平天國首腦；見Teng Ssu-yü, "Hung Hsiu-ch'üan," *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, ed. Arthur W. Hummel, Washington: U. S. Government Printing Office, 1943, vol. 1, p. 363。關於洪大全其實是天地會中的「天德王」，見郭廷以：《太平天國史事日誌》，上海：商務印書館，1946，下冊，附錄，第37頁。

4 〈徐建傑告示〉，《太平天國》(二)，第893頁。

5 〈順天皇帝詔〉，《太平天國史料》，第255頁；〈天德王貼柳州告示〉，《太平天國》(二)，第891頁；〈天地會詔書〉，《太平天國史料》，第256頁；"Passing Events in China," p. 7；"Proclamation of One of the Insurgent Chiefs," p. 126。

棄。「天德」一詞中的「天」是新儒家提出的非人格化的宇宙和諧。一則告示寫道：「大明天德皇帝體天行仁」(「行」在知名的新儒家「體用」二分法中等同於「用」)。[6]「天」是他的「體」——這種將皇帝與宇宙和諧聯繫起來的「內聖」概念從來就不是太平天國的「天」，後者認為「天」是超驗的上帝，「天命」是從天國下達的人格化的命令，而非儒家意義上非人格化的上天選擇的標記。作為「天王」的洪秀全不是「天之王」(King of Heaven，就像明朝皇帝的仿效者，甚至希望成為「天子」)——他是「天王」(Heavenly King)，是從有別於俗世的天國中的上帝那裏接受命令的統治者，而非「體天」的統治者。

「天王」一詞並不是太平天國人首創。顧炎武就曾將其作為周朝經典中的一個詞匯討論過。但是，只有在太平天國那裏，「天王」才取代「天子」成為有資格進行普世統治(oecumenical rule)的稱號。[7]　102

二、太平天國的「天」和權力的超驗光環

洪秀全從不曾斷言清王朝已經失去了天命。他不曾作出這種常見的造反宣言，因為他不認為其位置的正當性是由天命提供的。他的權威來源於「天上的上帝」而非「天」，而當「天命」在太平天國的文書中出現時，「天」是「上帝」的轉喻，而「命」是「命令」的意思，就好像聖經意義上的「誡」(commandment)，而非儒家意義上的永恒規律(timeless pattern)。

下面這個例子就足以證明「天」和「上帝」之間的轉喻關係。當洪仁玕(太平天國的「干王」)叮囑要「敬天愛人」，他明確表示這是引用

6　〈黃威告示〉，《太平天國》(二)，第898頁。

7　顧炎武：《日知錄》，康熙十四年(1695)遂初堂刻本，卷4，第8a頁。(譯註：見《日知錄》「天王」條。)

了基督的話，[8]而基督所敬的對象正是太平天國人反覆稱為「天父」的上帝。太平天國人稱：「我天王奉天父上帝之命。」[9]顯然，這句話表明太平天國所用的「天命」一詞是個複合詞，在「天」和「命」之間省略了「父—上帝」。

同樣清楚的是，正如「天」對太平天國人而言指上帝，而上帝是把時間帶入永恒的創造者，「命」也不同於儒家意義上永恒秩序(order)，指的是「命令」。「天王」是如何獲取「天父上帝之命」的呢？「奉」是其所用的動詞，指的是從長者那裏獲取；而在儒家文本中皇帝幾乎從不曾以「奉」的方式獲得「天命」，而是用「承」或者(常常用)「受」的方式。漢代大儒董仲舒曾提出此說法：「唯天子受命於天，天下受命於天子。」[10]以「受」的方式獲得和轉移的「命」是秩序的印記(an imprint of order，我們已經看到，董仲舒分配給皇帝的角色是以其自身為榜樣來「正人心」，因為只有皇帝有這種道德感染力)。但是，洪秀全是「奉天命下凡」(儒家的天命不是讓人去做某事的命令，而且受天命者已在凡間)；此處「奉天命」與後一句「天王奉上帝之命，滅妖之族」有著相同的重要性。[11]當太平天國的「天父」要求人們接納他自己、耶穌(「天兄」)和洪秀全(「天王」，也是「天弟」)時，以相當不同的方式賦予了洪秀全政治上的最高權力：「他出一言是天命，爾等要遵。」[12]

103

這是上帝對人的命令，要求其服從「天王」並遵從「天命」，■為上帝通過次子洪秀全來表達其命令(「天命」)。儒家天命觀中的「命」不能像此處一樣以「遵」的方式實施，正如此處「出一言」的「天」其實

8 《欽定士階條例》，《太平天國》(二)，第551頁。

9 《貶妖穴為罪隸論》，《太平天國》(一)，第293頁。

10 楊幼炯：《中國政治思想史》，第181頁。(譯註：引文見董仲舒《春秋繁露・為人者天》。)

11 《建天京於金陵論》，《太平天國》(一)，第267、269頁。

12 《天命詔旨書》，《太平天國》(一)，第59–61頁；"The Book of Celestial Decrees and Declarations of the Imperial Will," *North China Herald*, no. 148 (1853), p. 172。

只能是太平天國的「天父」：當孔子反問「天何言哉？」他繼而將天等同於永恒的宇宙規律。[13]因此，儒家的天命是永遠存在的，只是有資格受天命的人在變換。但是，太平天國的「命」是在時間中給予的，從上天下達到人間，要凡人遵從。太平天國的「真道」書有三本：《舊約》、《新約》和《真天命詔書》；而儒家的書則是魔鬼的、有害的，應該被燒毀。[14]換言之，太平天國的「真天命」必須徹底與儒家的理解區別開——洪秀全並沒有因為清王朝「失」天命而「受」天命——如果那是太平天國的觀點，那麼他們就會訴諸儒家典籍來引經據典，而不是推崇「真道」書來取代儒家典籍。這個反儒家的政權也許可以被稱為「真天命」，[15]但是天王洪秀全不像儒家君主，從來就不認為他接受了儒家意義上的天命。

新的「真道」書把上帝的發言記錄神聖化。如果說孔子希望保持沉默是因為天不言，那麼洪秀全則自命是人格化的天（也即權力）在人間的代言人。一本教義小冊子《天父下凡詔書》寫道：「爾知天父無所不能，無所不在，無所不知麼？……〔吾〕知得……」[16]有些變化被一遍又一遍提到：「上帝」是擁有全能、無窮力量的神，而統治者是其「能子」，是上帝賦予權力的孩子。[17]在儒家語匯中沒有「能子」，只有「德」，「德」恰是外在實體性權力的反面，是理想中的君主「權力」。

104

13　見《論語．陽貨》：「子曰：『予欲無言。』子貢曰：『子如不言，則小子何述焉？』子曰：『天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？』」關於「天父」對「天王」說的話，參見《天父下凡詔書》，《太平天國》（一），第9頁，又見*North China Herald*, no. 149 (June 4, 1853), p. 175。

14　《詔書蓋璽頒行論》，《太平天國》（一），第313頁。

15　參見〈楊秀清蕭朝貴會銜告諭〉中所言「承天命太平天國……」，載《太平天國》（二），第691頁；*North China Herald*, no. 151 (June 18, 1853), p. 182。

16　《天父下凡詔書》，第10頁；*North China Herald*, no. 149, p. 175。

17　《天理要論》，《太平天國》（一），第345–348頁，散見各處；《天條書》，《太平天國》（一），第73頁；*North China Herald*, no. 146 (1853), p. 163。*North China Herald*的文章只在某些段落符合《天條書》的內容。

「天王」從天那裏獲得不是德而是權力。上帝比其兒子更偉大——只有上帝是「上」，只有上帝是「帝」(而各朝代的皇帝都自稱「帝」)，只有上帝和耶穌是「聖」，也即是神聖的，洪秀全則只是「主」，是人的君主。[18]因此，超驗的上帝通過天王將其權威行使於人間。服從天王即侍奉上帝和耶穌。[19]洪秀全的堂弟兼助手洪仁玕對古代貴族爵位(公、侯、伯、子、男)和太平天國的封賞爵位作了區別，他聲稱後者的地位要高得多，因為這些古代爵位的命名是從家族體系演化出來的(確實，這些爵位名既是氏族的詞匯，也是政治詞匯)，所以這樣的命名容易讓人混淆也不夠莊重。而太平天國的爵位則前面都有個「天」字——首都稱為「天京」，士兵稱為「天兵」，官員稱為「天官」——因為「天王」的權威都來自「天父」。[20]

三、替代儒家經典的《聖經》的重要性

這些「天官」理應由類似科舉的考試體系選拔，為太平天國服務；為了這個傳統的考試程序，太平天國對傳統文獻的嚴格態度也略有調整。據說上帝也承認孔子和孟子許多觀點還不錯，與神聖的情感和理性有共通之處，而且「四書五經」經過太平天國官方修改後，其謬誤已經被指出，可以再次被當作科舉考試的補充材料來學習。不過最基本的文本還是《舊約》、《新約》和太平天國各種詔令編成的《真約》。[21]

105

清朝情報系統對這一科舉考試體系的報告說明，科舉撰文還是採用了「八股」形式，而作詩也保留了清代的一般模式(「試帖」，也即

18 《天命詔旨書》，第67頁；*North China Herald*, no. 148, p. 172。

19 《太平救世歌》，《太平天國》(一)，第242–243頁；*North China Herald*, no. 178 (Dec. 24, 1853), p. 83。

20 《欽定英傑歸真》，《太平天國》(二)，第574–575頁。

21 《欽定士階條例》，《太平天國》(二)，第546、552、561頁。

五言律詩)。然而，詩文的題材都從這些偽書裏來。例如，湖北鄉試的文章首題為：「真神獨一皇上帝」，其次為「皇上帝乃真皇帝」。而詩的題目則為「天父下凡事因誰？耶穌捨命待何為？」[22](我們會注意到，太平天國文書裏以「天」為前綴的詞，在清朝的記錄裏一概改成了「偽」——偽京、偽兵、偽官等等——有著同樣的規整性，其儀式性的影響力就好像英美軍隊俚語中或殘酷或親熱的咒罵。)

保留這些傳統形式——科舉考試本身，以及詩文的體例——是否會使其內容的變化無效呢？如果說「是」，那麼就等於否定了此前中國歷史中儒家典籍內容的重要性，使思想內容本身變得無足輕重，就好像科舉的內容只不過是思想重要性的抽象象徵，而非需要認真對待的思想實質。不過當太平天國把考試內容從儒家經典改為聖經的內容，的確有某些重要的東西隨之改變；儘管形式本身沒有變化。正如太平天國的「天命」破除了儒家學說對君主的限制，太平天國的科舉要求的是官員完全遵奉君主的意識形態，接受使君主具有正當性的典籍。然而，儒家的科舉考試將這些典籍神聖化。它們使官員正當地獲得崇高地位(同時也**以他們的方式**使君主具有正當性)，確認官員的崇高以及不受皇帝掌控的自由，只有讓皇帝也遵奉那些典籍、接受官員的意識形態，這樣的神聖化才能做到。

公元8世紀，有位唐代皇帝將道家的「五經」加入科舉考試的內容中，無疑表現了科舉領域所具有的某種獨立於儒家權威的性質。然而，製造出一組道家的「五經」正典(canon)這件事本身顯然是對儒家經典威望的致敬，而道家的正典暫時被推出作為儒家正典的對手，卻從不曾被認為可以超過它。但那恰是太平天國的三部聖經要做到的。太平天國的科舉考試，遠非確認儒者和太平天國人之間的延續性，而是標誌了與過去的決裂，標誌著儒家智慧已被取代。

106

22　《賊情匯纂》，《太平天國》(三)，第112頁。

四、太平天國與儒家的關係

在太平天國那些對儒家批評最尖銳的文章中，孔子因欺騙人類而在上帝面前受到審問和鞭撻。他的書被惡意地與太平天國的正典作比較，後者據說是上帝傳下來的，十全十美。[23]這樣純粹反儒家的態度並沒有保持住。但是有選擇地從儒家資源中借鑒的內容通常也只是用來豐富反傳統的表述。太平天國承認「天下一家」、「四海之內皆兄弟」這樣的表述古已有之，卻公開表示這些話是他們自己的。儘管以下說法具有足夠的儒家色彩(即使相當特殊)，卻被用來支持他們的基督教異端思想：「爾等肉身是爾凡肉父母所生，爾等靈魂是上帝所生。」[24]此處，通過肉身與靈魂的暗示，我們看到(正如洪仁玕對太平天國和儒家經典中的等級制度的區分)對家庭的貶低。

於是，儒家普遍主義的表述被強行用來服務與之差異極大的基督教普遍主義(前面引到的這些經典中的詞句被用在一篇名為〈救一切天生天養中國人民諭〉的文告中)。太平天國的一個預言聲稱，所有人都能獲得上帝之愛和他賜予人在天國享受極樂的召喚，而且通過遵守他的訓誡(「天條」)所有人都能成為他的子女，接著它宣佈：「天下凡間，不論中國、番國、男人、婦人，總要如是，方升得天堂……」[25]這是「既非猶太亦非希臘」的神學，而儒者因其強烈的歷史感和文化感——他們自己的普遍主義與中國文化自命普世的自大綑綁在一起——幾乎不能接受這種貶低文化意義、反歷史、聖保祿式的普遍主義。

107

這裏有些詞匯是儒者的詞匯(比如「天下」、「番國」)，但語言卻是新的。太平天國人也許會得出結論說「視天下猶一家，中國猶一

23 《太平天日》，《太平天國》(二)，第635–636頁。

24 《頒行詔書》，《太平天國》(一)，第164頁。

25 《天條書》，第74頁。

人」，[26]但儒者必須否定這種皆歸於上帝的平等性，要將「番國」視為字面意義上確實低於「中國」的野蠻國家。但是太平天國人使「番」成為一種借喻，用中性的「外國」的涵義取代了這個詞所具有的「野蠻」、不如中國的主要涵義。《天條書》■：「皇上帝六日造成天地山海人物以來，中國番國俱是同行這條大路，但西洋各番國行這條大路到底，中國行這條大路，近一二千年則差入鬼路，致被閻羅妖所捉。」[27]此處提到背離了最高價值的是中國，而「番」在這裏沒有冒犯的意思，因為番國才是忠於大道的。

此前已有學者指出[28]「太平」這個複合詞來自於《公羊傳》，而《公羊傳》在洪秀全的家鄉很受學者重視，這是儒家改良運動的核心文本，從最初的魏源到最後的康有為學派，受到好幾代學人研讀。公羊派改革者認為中國已經放棄真正的古代智慧，太平天國也同樣主張只有在上古時期才有「真道」，那時所有人都信仰「皇上帝」，他們還從經典中精心挑選出提到「上帝」的語句。[29]但是，可以想見，想使儒家智慧永垂不朽的只是公羊學派，而非太平天國。公羊派改革者仍然保持足夠的儒家特質，使他們的普遍主義始於中國；世界注定要遵循只有預言家孔子認識到的歷史發展規律。與之相反，太平天國人則將這一歷史發展規律視為可以與所有人分享的神啟（revelation）。對康有為而言，中國已經偏離了真理，也即在歷史過程中不斷進步的觀念，這一真理由中國聖賢提出，而西方只是奉行。對太平天國人而言，中國背離的真理則是西方已經知道並接受的。他們斷言，並非中國以其特

108

26　《建天京於金陵論》，第261頁。

27　《天條書》，第73–74頁。這種觀點另一種版本的翻譯，見*North China Herald*, no. 146 (May 14, 1853), p. 163。

28　Boardman, *Christian Influence Upon the Ideology of the Taiping Rebellion, 1851–1864*, p. 116，他接受的是簡又文的說法。

29　《天情道理書》，《太平天國》（一），第360頁。

有的方式接受了普遍真理，而是中國背離了普遍真理。他們重新恢復了中國的優越感，是通過讚頌中國成為最新神啟的發源地，將一個當代中國人尊奉為新的普遍意義上的「三位一體」的一部分。[30]孔子是舊時代的至聖先師，卻不是太平天國的聖賢，而儒家也不是他們預見的未來中國所具有的智慧。

五、太平天國的平等主義

也許是公羊學派的影響讓太平天國人將注意力轉向了《禮記》的〈禮運〉篇（這是公羊學派看重的另一個經典文本），但是造成的結果卻不是儒家式的，而是在太平天國最純粹的君主制下、以專制的方式使治下民眾完全均平。一份太平天國的文告稱，所有男人為兄弟，所有女人為姐妹，並繼而直白地引用了〈禮運〉篇中的一句：「大道之行也，天下為公。」[31]同一份文告接著詳細闡述了「公」，並解釋了「平等」源於（絕對非儒家的）上帝普遍的父愛。[32]而另一份文件則宣稱天父希望沒有不平等，並接著說到：「天下皆是天父上主皇上帝一大家，天下人人不受私。」[33]此處表現得很明顯，這種均平的情感與傳統中強調等級尊卑的「五倫」和「五常」是相左的。[34]

---

30 關於西方人譴責這種說法是瀆神，參見Boardman, *Christian Influence Upon the Ideology of the Taiping Rebellion, 1851–1864*, p. 4。

31 《太平詔書》，《太平天國》（一），第92頁；*North China Herald*, no. 150 (June 11, 1853), p. 180；James Legge, *the Li Ki*, books I–X, *Sacred Books of the East*, ed. F. Max Müller, Oxford: Clarendon Press, 1885, p. 364。

32 《太平詔書》，第88頁；*North China Herald*, nos. 150–180。應該注意到，通過建立這一聯繫，太平天國人認為，上帝可以被所有人崇拜，而非只是由統治的君王來崇拜，與之形成鮮明對比的是，以儒家的標準觀點，只有天子才有資格祭天。見《天條書》，第73頁；*North China Herald*, no. 146, 163。

33 《天朝田畝制度》，《太平天國》（一），第322頁。

34 野村浩一：〈清末公羊学派の形成と康有為学の歴史的意義（二）〉，《國家學會雜誌》，第72卷，第1號（1959），第321頁。

一份送給曾國藩的關於太平天國的情報，首先提到了中國歷史中異端邪教及它們與擾亂各階級有關聯的悠久歷史背景。然後它提到，最近被官員鎮壓的「天主教」將其名中的「教」字改成了「會」。在英夷被平定後*，東南沿海一帶的不羈之民就變得越來越暴力。洪秀全等人聯合了幾個匪會，開始自稱「上帝會」，後來改名為「天帝會」(同音的「添弟會」和「天地會」〔又稱三合會〕沒有在這份報告裏提到，但是此處肯定暗示了太平天國人與秘密會社有關係)。「上帝會」的幾位創始人不重視高下座次，因此他們後來都自稱是耶穌的「弟弟」。[35]

109

這些充滿代號隱語的伊索寓言式語言(Aesopian language)† 表現了太平天國人將接受超驗上帝的反儒家立場，等同於反等級(因而也是反儒家的)的社會體系。而這又與贊成君主至高無上權力的觀點聯繫在一起，使我們回想起君主對等級分明、強調「內聖」的儒家的習慣性限制。《太平救世歌》中寫道：「人知孝親，愈知敬天。」[36] 此處，我們幾乎可以聽到雍正皇帝的聲音，他反對宋代儒者歐陽修，並堅持官員應該將自己獻給其君王，不再認為自己屬於父母。[37] 我們在洪仁玕批評「朋黨」的話中又聽到雍正的聲音，這也是雍正特別反對的。太平天國正如清朝統治者，也規定了「朋黨」不能存在，因為官員依附於朝廷，他們應致力於為公共利益服務，而非為私人利益服務，也決不能結黨營私。君主與大臣的關係，正如將軍與手下的關係：如果下面的人聯合起來，就會損害君主的權力。[38]

---

*　譯註：指第一次鴉片戰爭。

35　《賊情匯纂》，第249頁。(譯註：此處列文森似乎對原文有些誤讀。原文「可知邪教實為亂階」，「亂階」並非擾亂階級，而是會導致動亂的意思。原文「復更名天帝會，亦名添弟會，蓋入教之人，不論長幼，以後至者為弟故也」，也並沒有創始人不重視高下座次，都自稱是耶穌弟弟的意思。)

†　譯註：指用圈外人聽起來很尋常的詞來表述只有圈內人才能領會的隱秘涵義。

36　《太平救世歌》，第244頁；*North China Herald*, no. 181 (1854), p. 95。

37　參見本卷第五章，註11。

38　洪仁玕：《資政新編》，《太平天國》(二)，第524頁。

然而，太平天國人並不承認清朝皇帝把權力用於公共利益。太平天國的一份文告聲稱，上帝對全世界所有人都擁有所有權，並由此指責滿人：「予惟天下者，上帝之天下，非胡虜之天下也。」[39]在他們眼中，清朝——以及任何受儒家影響太深而無法承認「天下者，上帝之天下」的王朝——都是「私」，而非「公」。太平天國人既不是單純的君主至上論者（主張約束反而能影響君主的儒家官僚），也不是單純的儒者（主張約束反而能庇護官僚的君主）。這場將儒者當作寄生蟲來反對的造反，同時也是反對「天下」體系（imperial system）的造反，無論傳統君主本身與儒者之間有任何公私之別的張力，都不能像太平天國那樣把儒者摧毀，因為太平天國認為儒者純粹出於私心提供一種已死的智慧——說他們是**純粹**出於私心，正是因為這種智慧已經死了。

110

六、太平天國的獨特攻擊所造成的心理效果

面對共同的敵人，儒家和君主關係還在，卻失去了相互之間的張力；對二者共同的攻擊將其利益融為一體，並因而改變了它們的特性。在它們的新特性中，有一點最受到強調，也即儒家和「天下」體系都使人聯想到**中國**——而與「中國」相區別的，是外來的教義和體系，太平天國人預示了這些外來思想對近代中國將影響日增。在文化上屬於異端的太平天國人被視為「內夷」，必須以代表**所有中國**人的儒家文化的名義將其消滅；儒家不能被認為只是某個階級的武器。而文化上外來的西方人則被視為「外番」，必須以代表所有**中國人**的儒家文化的名義，加以抵制。儒家文化不再能真的被理解為適用於「天下」——「天下」指的既是世界也是「清帝國」。

39 《頒行詔書》，第161頁；*North China Herald*, no. 152 (June 25, 1853), p. 187 翻譯了這一部分內容，但譯為「中國人之天下，非胡虜之天下也」，也即毫無理由且令人困惑地用「中國人」代替了「上帝」。

太平天國人必須在國內受到鎮壓，這意味著在國際上西方國家不再是蠻夷（這正是太平天國人暗示的，他們用「番」來借喻道德上中性的「外國」）。換言之，西方人不再被視為舊時意義上的蠻夷，當年的蠻夷也許桀驁難馴，卻被認為嚮往儒家文化，儘管與天下中心遠隔千里而多有不便，卻有可能歸化為中國人。如今，他們是真正的對手，而且顯然還能為中國人提供文化上的其他選項；他們已經使太平天國人在文化上態度曖昧，**也因此使儒者**同樣如此。就這樣，是對中國認同的需要，而不是對普遍性的宣稱，開始主導中國思想和制度的全部。所有張力都已釋放，20世紀的儒家在強調「國情」(national spirit)的傳統主義中與君主制糾纏在一起，偏離了最初充滿張力的傳統，雖然它是如此渴望回到那傳統去。

必須再次強調：儒家與君主對抗的張力消失，因為太平天國在表現二者之間張力的地方（關於「天」的理解）捅了一刀。正是因此，太平天國成為它們無法寬恕的仇敵。太平天國的宗教以其超驗主義攻擊儒家「天命」的內在性，所以它否定儒家的正是儒家自稱其擁有的獨特自由——也即儒家官員拒絕對君主讓步、使自己淪為工具；儒家的「天」屬於褒揚業餘愛好者的文化。但是，太平天國的「天」從兩方面抹殺了業餘愛好者理想。因為太平天國的拜上帝教（基督教）是科學的先行者，於是科學在文化上威脅了儒家業餘愛好者，正如拜上帝教（以其「上帝」替代「天」）在政治上威脅了儒家業餘愛好者。科學的價值（參見本書第一卷）是專家的、非人格的、反傳統主義的——這都與儒家的旨趣不兼容。因此，不僅在與權力的關係上，而且在與文化基調的關係上，太平天國的宗教都是在打擊儒家。這一宗教最後被消滅了，卻留下了印記。

在20世紀，反儒家的科學提倡者也常常是反基督教的。對他們而言，基督教是科學的敵人，就好像壓倉石一樣；在必須拋棄作為科學的犧牲品的儒家時，基督教這一壓倉石也要一起扔掉，以重獲國家

間的平衡。然而，對太平天國人而言，反儒家沒有任何令人傷感之處，基督教就好像是科學的同盟，一起反對儒家文化，而不是和儒家一樣成為科學的犧牲品。洪仁玕批評偶像崇拜和迷信，將基督教作為解藥。他拒絕對木雕石刻神像的崇拜，認為盲目崇拜與錯誤的思想判斷相聯繫，例如：「有病時不謂血氣不和，而謂妖邪作祟。」[40]這種醫學知識雖然古怪，其前提卻是自然主義的。因此，由於盲目崇拜的迷信似乎是基督教和科學共同的敵人（「我敵人的敵人……」），超驗主義宗教就把（某種類型的）科學引薦給了太平天國人。在基督教或其他任何宗教的庇護下，科學也就不能與儒家和諧相處了——正如太平天國的君主制在（某種類型的）基督教指導下，也無法與儒家兼容。

愛好科學就意味著愛好西方技術。這繼而又意味著太平天國對西方技術（伴隨著宗教母題）的肯定可能會給儒家價值移植一名繼任者，而非僅僅作物質上的補充。這就解釋了為何後來的儒家花費了大量筆墨強調孔教的**中國性**，強調孔教是永恒且不能消滅的，而且不承認它有任何繼任者，即便當時連儒家的「洋務自強派」都允許在一定程度上學習西方。並非僅僅西方本身改變了儒家的「體」；而是間接的西方，是通過太平天國意識形態的有色玻璃看到的西方。因為此事表明中國世界的內部就有叛教的威脅，這一點又提升了真正孔教信徒的熱情（儘管他們歪曲了教義）。

簡而言之，當太平天國人攻擊儒家官僚在思想上的空洞更甚於在社會意義上的腐敗時，這種攻擊出於其自己認定的前提。太平天國起而造清政府的反（這一行動本身就可以讓儒者好好思忖）、瞧不起儒者，都出於同樣的原因。因為太平天國人不是外國侵略者，而是中國人，如今在比儒家原以為的更為狹隘的中國世界中，孔教**僅僅**是屬於中國的，君主制也是如此——二者同質性太高，以至於無法相互支持。

40 《欽定英傑歸真》，第592頁。

如果說儒家被迫淪入此種境地，不再是中國社會具有創造力的智慧，卻仍然和士紳—官員一起在中國社會保持崇高地位——那麼它成了什麼？無論之前是什麼，太平天國人的視角使其成為他們眼中的樣子，也即一種意識形態，其原本作為普遍性思想的性質讓位於其階級性質。造反危及儒家，使其似乎成了掩飾士紳支配地位的文化外衣，這種文化干擾了破壞傳統、民族主義的太平天國使人人平等的努力。對儒家的階級分析是共產黨人從太平天國那裏繼承來的。

太平天國當時作為傳統造反而獲得勝利的可能性，反被其原始革命的新穎性破壞了；儒者仍然有足夠活力，於是他們與太平天國事業的根本差異使後者無法存活。然而，由於這種根本差異對儒家的反作用，儒家的活力最終也耗盡，於是革命來了。這一過程幾乎用了一個世紀之久才最終告一段落。在1860年代，仍抱希望的君主和儒家官僚成就的「同治中興」還是「傳統的」。那時它還不是傳統主義的，也並不失敗，不像拿破侖倒台後（也即路易十八〔Louis XVIII〕死後）法國那些希望恢復中世紀制度的「極端保皇派」（Ultras）復辟——或是像民國時期的帝制復辟。[41] 太平天國造反的暴力本身，它對社會造成的可怕傷痕，最初使儒家的命運模糊不清。正是因為太平天國人如此殘酷無情地挑戰了儒家，後者才可能仍然被當作解藥——凝聚了數千年文明的解藥，在十幾年混亂的無政府狀態後再次被吞下以求療癒。在某一時間，對儒家有幫助的是不成為某種東西——太平天國這樣古怪的東西。在另一時間，對其略有幫助的則是成為某種東西——令人熟悉的中國的東西，而非西方的東西。

41　關於法國大革命時代以後對復辟帝制的希望（有可能在相似的情緒氛圍裏造成了中國帝制復辟的鬧劇），參見對復辟時期浪漫派思想狀態的著名反思：「拿破侖……毀滅了國王，並使他們成為鬧劇。在他之後，人們聽到巨大的噪聲。那是聖赫勒拿島上的石頭，剛剛落到了古代世界裏。」（譯註：聖赫勒拿島是拿破侖流放的地方。）見Alfred de Musset, *La confession d'un enfant du siècle*, Paris: Charpentier, 1862, p. 10。

然而，一個思想體系最終必須獲得智性的認同。儒家必須獲得有意義的實際應用，而非只是令人愉快的聯想。它已經虛弱不堪，又受到共產革命者的猛烈攻擊，他們跟隨著太平天國的腳步，在歷史上將儒家與某個階級聯繫起來，因而從思想上剝除了其普遍意義上的權威性。並不是說共產主義者的教義來自太平天國；它其實直接源於馬克思主義。而是說，這教義反映了太平天國的教義，而它之所以能反映後者，是因為太平天國已經造成了足夠破壞，使階級分析變得可行。

114

按照新社會判斷勞動的標準，儒者甚至連「勞心」都算不上。太平天國的聲討已經召喚出了革命者批判儒者的根本理由。

七、儒家與官僚行動的分離

調和儒家和西方的言論自1860年代開始就充斥著智識生活。雖然這些調和論主要流行於改革派，而非反儒家的革命者，但它們嚴重地削弱了儒家的權威——儘管(同時也因為)調和論者堅持儒家學問才是中國之為中國的關鍵。當作為整體的儒家成為「內」和「體」，也即「西學」應該補充的「中學」，舊的「內—外」張力就在儒家內部消失了。[42]

正是這一轉變使儒家在思想上變得平庸，全是「內」而沒有內外之分，而這使其在社會上也失去效能。它日益成為多愁善感者迷戀的對象，從官僚行動的場域被挪走——因而不僅使儒家內部缺乏張力，也繼而造成了與君主之間外部張力的缺乏。儒家與官僚(officialdom)的關係(當帝制中國還在延續、二者間關係還在延續的時候)變成官僚關切如何從外部捍衛儒家，使其保持不變。這與二者間的真實關係有著很大不同，儒家本身原本是官僚行動的指導。

---

42 關於在張之洞的思想中，「中學」是「內學」，而「內學」相當於「體用」二分法裏的「體」，參見福井康順：《現代中國思想》，第58–59頁。

隨著在更廣闊世界中儒家權威的稀釋，孔子在儒家內部的權威卻開始膨脹。這一趨勢對儒家的削弱作用一點都不少。儒家最後的學派「公羊學派」試圖提供改革性質的儒家社會改良方案，而太平天國則是革命性質的異端。但是公羊派最後卻把孔子塑造成了神秘的先知，對現實的經世濟民幾無指導意義，以至於這一學派的支持者理所當然地失去了與官僚的紐帶，最終成為政治上資源貧乏的空想家，缺少了制度基礎以保持儒家與君主之間的張力。在以「公羊傳」為預言的脈絡中，廖平將「太平世」想像為人可能飛升的時代，[43] 他為世俗的、積極入世的、參與政治的儒家傳統帶來了恰如其分卻又無用的大結局。在晚清和民國，官僚體系繼續存在——儘管處於顛三倒四的狀態——但是與儒家的關係越來越少。

115

當1905年科舉制廢除，儒家學問成為純粹的學問，對以常規方式進入仕途不再有用。然而，儒家需要入世的污濁，需要與科舉相聯繫，即便那會帶來程式化的風險。當然，不出仕的學者古已有之。但歷史中的自願退隱往往被理解為某種政治行動。在健康的、韓愈式的儒家傳統中，辭官的目的是以退隱來批評政府，從而使其變得更好。但在20世紀，甚至在君主制覆滅之前（這也是君主制終將覆滅的徵兆），不出仕的儒者就在專心做學問，而出仕的儒者則在業餘時間研究學問。這不僅是不參與，這是知識和行動之間——也即儒家知識（體）和官員行動（用）之間——儒家紐帶的終結。舊秩序並沒有再復興。被剝奪了行動中的出路，知識本身也就不再是原來的知識了。

後儒家時代的共產主義專制也有官僚工具，但是當儒家智慧還是一種有活力的智慧時，儒家官僚體系絕非死板的工具。共產黨幹部只是勞動者，可以在任何時候被替代（列寧〔Lenin Nicolai〕的《國家與革

43　Fung, *A History of Chinese Philosophy*, vol. 2, p. 716；以及本書第三卷。

命》)，[44]而非「君子不器」的君子(孔子的《論語》)。誠然，考慮到實際情況，這兩種自誇聽上去都有點空洞不實。畢竟儒家官僚當年還是常被當成工具，也很容易被替代，而共產黨官僚則必須盡力才能保持謙遜不失。但是，事實不止如此。兩種官員的自誇也是事實，他們不會允許彼此間的差異混淆。儒者和共產主義者並不一樣。太平天國人(以及其他現代人)並非沒有留下印跡。

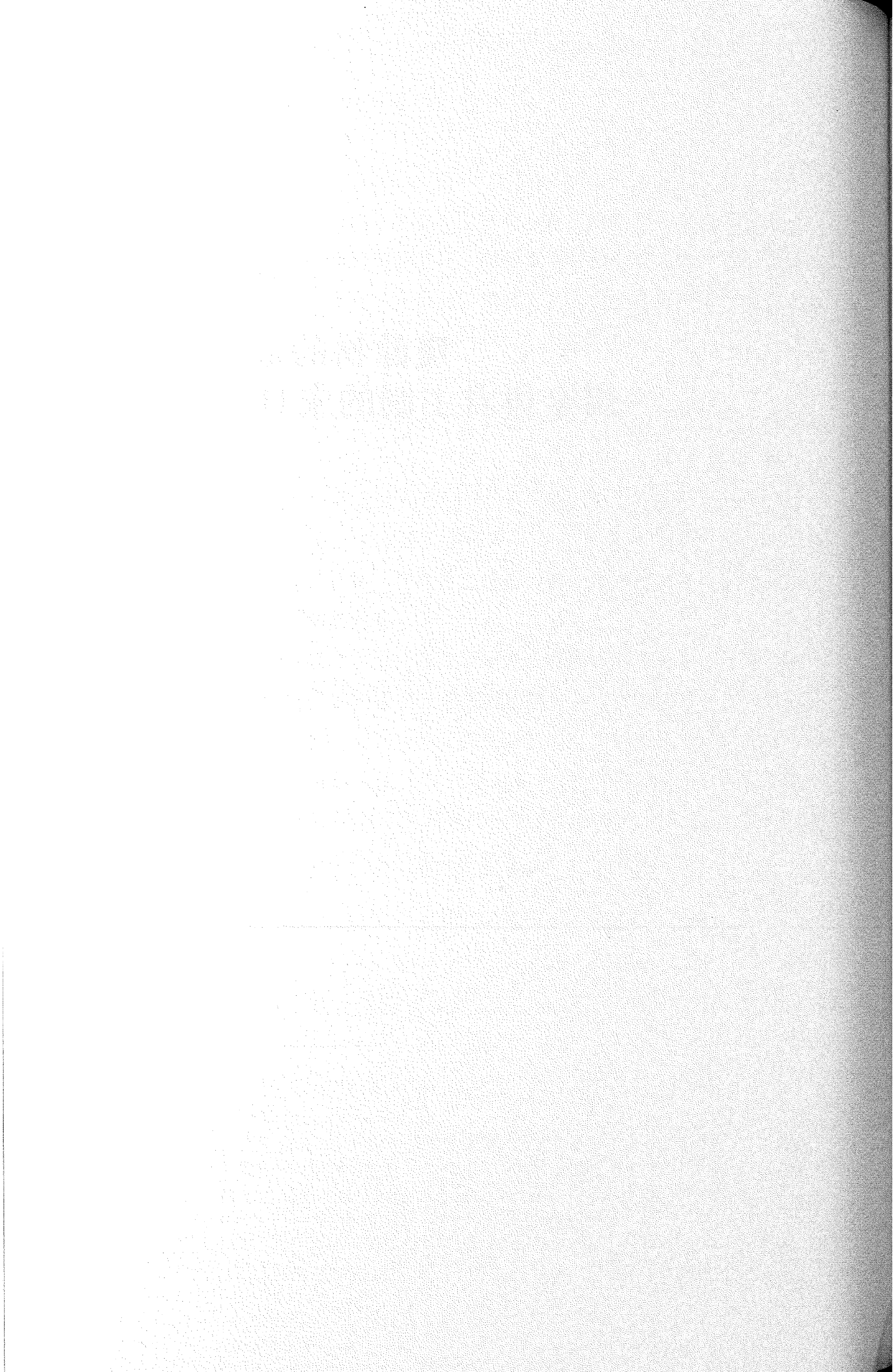
116 今天，中國的官僚體系不能再像舊日儒家與君主既抗拒又合作的方式那樣，以自我為中心。在漢代，儒家因國家而獲得「獨尊」地位。現在，馬克思主義處於獨尊地位——但並非因為特許。現在的國家具有當年想要成為法家的君主所不具有的東西——集中權力的技術手段。正是現代技術，在政治上增強了舊組合中的法家元素，同時在文化上瓦解了儒家元素。

在當代場景中，由於新技術聽憑政府隨時隨地運用，沒有一種私人權力(如貴族)能與國家元首旗鼓相當，共同成為活力中樞的背景；這個活力中樞曾是既有特權又受到限制的官僚體系，它同時向私人權力和國家元首輻射力量。新官僚體系不同於舊體系——新官僚體系的職業科學主義與舊官僚非專門化的人文主義有著顯著差異——幾乎不可能將自身視為人們嚮往的終極目的和幸福源泉。

44 中國人引用列寧的這句話時帶著贊成的意思，是主張以「勞力者」作為幹部，來確保「勞力」和「勞心」的工作是平等的，或者說整合在一起的，這是完全非儒家的做法。見Li Fang, "Cadres et Intellectuals 'XIAFANG,'" *Démocratie Nouvelle* (1959), p. 43(根據《紅旗》1959年3月16日社論)。

第四部分

殘餘物的啟示：儒家與君主制的末日（下）



第九章

時代錯位的產生

一、革命之名與革命之實

沒有儒家的官僚體系——沒有官僚體系的儒家——儒家的思想內容已經被深刻地改變了。當一個思想學派在它熟悉的環境之外仍然存在，究竟證明的是其活力還是其空洞？布克哈特在討論拜占庭帝國覆滅後原本與之緊密聯繫在一起的基督教正教(Orthodox Christianity)時，曾提出了這個問題，但並未給出答案。[1]就儒家而言，這個問題似乎不那麼難回答，因為革命最終介入了近現代中國的歷史，終結了官僚體系歷經舊帝制改朝換代式的「革命」(也即天命的轉移)卻始終不受影響的狀態。儒家語言的字面意義已經動搖。

1911、1912年革命來臨，民國建立，參與者稱之為「革命」。但是這和儒家經典中所謂的「革命」是一個意思嗎？新的「革命」似乎是從現代日語中的「革命」(*kakumei*)翻譯過來(事實也確是如此)，而日語的「革命」用了「湯武革命」一詞借喻「revolution」的意思。這個詞在日本可能僅僅是一個借喻，因為日本君主制理論強調的是血統，而非

---

1 Jacob Burckhardt, *Force and Freedom* (*Weltgeschichtlishe Betrachtnngen*), New York: Pantheon Books, 1955, p. 181.

天命的選擇，強調的是天皇世系的資格，而非道德的資格，它從來都不是儒家性質的。

儒家神話中的創世英雄都是人，而非神或神之後裔，日本神話則始於日照大神及其日本武將後裔。因此，中國的帝王只要模仿上古賢君的榜樣，不一定出於先王的世系，就能具有正當性，而日本的天皇必須是神的後裔，繼承了永遠在其血脈中的神性，才具有正當性；他的天命是不可改變的。只有在中國的語境中，漢代大儒董仲舒的話才真正能被理解：「故王者有改制之名，無易道之實。」[2]真正永恒的「道」支持的是王權本身，而非某個特定帝王世系。

120

約瑟夫 · 德 · 邁斯特（Joseph de Maistre）是法國復辟時期的保皇黨人，同時也支持教皇擁有絕對權力，他有著與儒家截然不同的超驗宗教立場：國王通過主教與上帝相聯繫，上帝將君主的教育託付給主教。而且，德 · 邁斯特有著日本式（而非中國式）對君主血統世系的強調。他認為，必須首先具有君主的身分才能治國，這聽上去是儒家的觀點。但是，德 · 邁斯特心中絕無儒家那種「正名」的觀念，他的觀點並不是中國式的暗示：只在政治上具有正當身分的君王，也可能在道德上是不正當的。他就像日本人，將政治上的正當性置於中心位置，而且相信國王的資格取決於出身血統：[3]任何取代具有王室血統的君主來掌權的力量都是革命的力量，不可能有所謂正當的（天命轉移意義上的）「革命」。因此，中國儒者可以對「天命轉移」平靜以待，認為它能使正當性永存，但「天命轉移」的想法卻不能與歐洲或日本的君主制度相容，在那裏，內在性的「天」的概念所具有的道德主義，在源自超驗神恩的世襲權力面前黯然失色。在日本出版的最受推崇的明代作品（謝肇淛的《五雜組》，這本筆記體著作分五部分，分別關於

2 董仲舒：《春秋繁露 · 楚莊王》，卷1，第5a頁。

3 Joseph de Maistre, *Du Pape*, Paris, n.d., p. 315.

天、地、人、物、事)，刪去了從《孟子》中引用的段落；正如一位現代學者解釋的，就日本的國家制度而言，「革命」概念被認為是不恰當的。[4](要注意，在中國的明朝，孟子的有些話也被刪了——被明太祖朱元璋刪了，他同樣感受到君主對道德主義束縛的強烈反感。)[5]

於是，只要儒家經典意義上「湯武革命」的意思是「革命」一詞的唯一涵義，那麼在日語詞匯中就自然沒有位置，因為這一解釋對日本人而言毫無道理。但是，當近代日本在向外國學習借鑒時，從受中國影響變為受西方影響，拓展其詞匯以包涵西方觀念，「革命」這一複合詞就因為具有急劇政治斷裂的強烈意味而被用來翻譯「revolution」一詞。繼而近代中國人也擴展了他們的詞匯，從近代日語中發現了大量用漢字表達的現代詞匯。當他們接觸到「revolution」一詞時，也選擇用「革命」來翻譯，同樣將「革命」的字面意思轉變為比喻義。只有當這個舊詞被賦予了新涵義時，孫中山才接受自己是「革命黨」領袖的說法。那年是1895年，他在神戶的報紙上讀到對他的報道：「就看見『中國革命黨孫逸仙』等字樣。……我們從前的心理，以為要做皇帝才叫『革命』，我們的行動只算造反而已。自從見了這張報，就有『革命黨』三字的影像印在腦中了。」[6]

121

不僅是支持革命的孫中山，頑固的傳統主義者也用他們的作品承認了「革命」的新用法。1913年，在共和革命的大潮之後，康有為的一位追隨者將「革命」一詞與克倫威爾(Oliver Cromwell)、法國大革命、比利時、意大利和瑞士的起義聯繫起來，並用儒家特有的厭惡態度指出在那些「革命」中，父子、手足相殘。[7]同一年，康有為本人以一種更有趣

4　小島祐馬：《支那思想：社会経済思想》，東京：岩波書店，1936，第23–24頁。

5　Hucker, "Confucianism and the Chinese Censorial System," p. 199.

6　陳少白：《興中會革命史要》，《辛亥革命》(一)，上海：上海人民出版社，1957，第32頁。

7　薛正清：〈孔子共和學說〉，第19頁。

的方式承認了「革命」一詞向其比喻義轉變。他寫道,「湯武革命」(也即天命從夏朝轉到商朝,商朝轉到周朝)在中國是尋常事。這是改變一個王朝的天命,也即「革」一個王朝的「命」。這與「革」古老中國的「命」有多麼大的不同啊!現在,隨著民國的成立,發生的是文化的革命,它拋棄了歷史上的政治原則、法律、禮俗、道德和「國魂」:真是大災難啊![8]正如這段話所示,康有為還可以在文化革命的內容裏加上「拋棄了詞匯的傳統意義」。帶著大勢已去的悲傷語氣,他接受了「革命」的新意義,將其用於與某個王朝的美德無關的東西上——民族國家的「國魂」。

122

改變涵義的不僅僅是「革命」一詞。當孫中山接受「黨」這個詞時(「革命黨」中的「黨」),他既在比喻義上用「革命」,也指的是「革命」字面上的意思。在舊的君主制社會中,「黨」的涵義其實是反意識形態的(anti-ideological)。「朋黨」之間的聯繫很難動搖。但如今「黨」是政黨的意思,而政黨是為那些想擺脫舊共識的人準備的現代政治載體(或者說人們希望政黨能成為這樣的載體),所以「黨」也是個改變了意義的概念——就像「革命」,其意義的轉變已使它本身就意味著對轉變的籲求。

「革命」一詞也沒有失去舊涵義,其歷史的深意仍然為人承認。但是這承認本身就使一個古代儒家概念淪為某種古怪、「老舊」的東西。對於一個現代人而言,説1911年宣統皇帝「失去天命」就是刻意用時代錯位的語言去努力造成一種影射的效果。當初嚴肅的儒家內容變為修辭的手段。

---

8 康有為:〈中國學會報題詞〉,第4頁。(譯註:有關原文為:「孔子曰:湯武革命,順乎天而應乎人。天視民視,革命乃吾中國最尋常之事。然革一朝之命可也,奈之何舉中國數千年之命而亦革之乎?今也教化革命,紀綱革命,道揆革命,法守革命,禮俗革命,人心革命,國魂革命⋯⋯」、「自共和以來,百神廢祀,乃至上帝不報本,孔子停丁祭,天壇鞠為茂草,文廟付之榛荊⋯⋯嗚呼,中國數千年以來未聞有茲大變也。」)

顯而易見的事實就是，「革命」終結了清朝，是漢人驅逐了滿人，而非一個王朝代替了另一個王朝——因此，民國取代帝國，是在革命中完成的而非在「天命」的延續中。還有什麼比民族主義者在晚清提出的口號「反清復漢」[9]更共和，更革命的呢？他們不採用「反滿復漢」，因為這麼說就成了自古持續至今的族裔衝突；他們也沒採用「反清復明」，因為那同樣是王朝更替的平衡狀態。相反，「清」（一個王朝）代表了「滿」（一個民族），而漢人王朝的稱號雖然在文化上能贏得支持，但在漢族反帝制者同時強調族裔和國族觀念的情況下，也沒有任何自保能力。

激烈反滿的章炳麟雖然在文化上持保守主義立場（參見本書第一卷），卻是反對清朝的共和主義者。他在孫中山的機關報《民報》（第2卷，第16期）上寫道：「夫排滿即排強種矣，排清主即排王權矣。」[10] 123 君主制已經無藥可救；其神秘性正伴隨著其軟弱無力的最後一批擁護者一起逐漸消失。

身為袁世凱手下「六君子」之首的楊度曾一度厭惡康有為組織的支持清朝的保皇會，但也沒有轉而支持共和。楊度尋找的是「真命天子」。[11]但真命天子的時代已經過去了。不可思議的是，他找到了袁世凱。這位洪憲皇帝試圖撿起清朝皇帝丟棄的美德，否認共和革命所標榜的反傳統，他是一個落後於時代的人，一個丑角，一個復活了的老古董。在這首對其光輝的頌詞中，有著某種滑稽的戲仿，而不僅僅是辭不達意：「方今百姓盛歌元首之德，股肱忠良，庶事寧康。」[12]

9　馮自由：《社會主義與中國》，香港：社會主義研究所，1920，第50頁。

10　胡繩武、金沖及：〈辛亥革命時期章炳麟的政治思想〉，《歷史研究》，第4期（1961），第5頁。

11　陶菊隱：《北洋軍閥統治時期史話》，冊2，第112頁。

12　劉師培：〈君政復古論（上）〉，《中國學報》，第1期（1916年1月），第3a頁。

洪憲復辟先天不足，而且它必然如此。這位遲來的皇帝被迫回頭去看神聖的過去，但不幸的是，他的這種傳統主義以及他的儒家支持者，在過去都沒有先例，過去儒家對君主制的支持可沒有這麼赤裸裸。「民情」是現代主張帝制者和現代儒者所持傳統主義的基礎，又怎麼會在先前的華夏複合體（Chinese complex）中有一席之地呢？在那裏，異族王朝雖然明顯不能被同化於漢族的「民情」，卻一直都是一種正統的可能性。而且，曾經存在於儒家文人中的傳統主義，和本質上屬於法家的反傳統主義的各朝君主（無論是漢族的還是異族的君主）之間的張力又在哪裏？在帝制的輝煌時代，雖然會在實踐中為適應皇帝的需要而犧牲某些儒家理想，但它們卻一直在暗中保持對皇權的有力限制，而作為必要的變通，皇權對儒家也是如此。然而，如今革命者有時會借用一些古代的儒家特例來反對皇帝的自大；比如，堯、舜曾經是儒家展示君王美德比僅有皇室血脈更重要的例子，如今卻成了民主派的驕傲，作為反對世襲王朝的例子。[13]因此，在革命顛覆帝制之後，倖存的支持帝制的儒者必須放棄這樣的道德考驗（不過認為帝制注定失敗並試圖在民國為儒家尋求一席之地的儒者可不會那麼做）。[14]如今，舊的張力已經被釋放。然而這種釋放帶來的只是死亡的安息，因為像幽靈一樣的君主制和像幽靈一樣的儒家逐漸湮沒，並結成了最後的聯合，最終不再相互煩擾，但也不再受豐富的現實所煩擾。

124

---

13 例如孫中山說堯舜「名義上是用君權，實際上是行民權」，說孔子、孟子推崇堯、舜，也是主張民權；參見郭湛波著，神谷正男譯：《現代支那思想史》，東京：生活社，1940，第108頁。

14 例如王謝家就承認儒家用了許多君主制的語言，但他也提到「『革命』二字出何經傳？」，見王謝家：〈中華民國憲法宜專章定孔教為國教並許人民信教自由修正案〉，第2頁。當然，「民權」版本的儒家是康有為和他的改良派同僚一起造出來的，後來也經常被像王謝家這樣的人改頭換面、重新使用。在這篇文章裏，王謝家就適應了共和的環境，引用康有為當年用來證明自己觀點的《禮記・禮運》，而沒有直接提到康有為。黎大鈞（見本卷第一章，註51）也做了同樣的事（〈孔教問題〉，《宗聖學報》第18號附冊〔1917〕，第1–2頁）。在這個「共和」版

二、形式與內容

因此，中華民國顯而易見的空洞也並未有助於帝制復辟。帝制的象徵同樣完全枯竭了，這一點提醒我們，共和制中國的新形式不僅僅是形式，也是內容。民國確乎是嶄新的，而且是中國歷史上獨一無二的——無論我們怎樣帶著懷疑的態度說民國繼承了清朝制度、換湯不換藥。[15]

1918年，有位儒者試圖在民國給孔子爭取一席之地，他的理由是變的只有名號。他欣慰地觀察到，君臣關係不過是給國家一個首腦的方式。「大皇帝」或「大總統」，有區別嗎？在民國體制下，使永恒的儒家人際關係行得通的土壤依然存在。[16]但這是個循環論證：國家的形式不是本質性的，於是民國等同於帝國，因為唯一本質的東西是儒家的內容，它隱含在不重要的形式之中。換言之——儒家是核心的，因為它處於核心；如果眾所周知儒家已經一敗塗地，儒者就很難再堅信「只是形式」發生了變化。

君主制的制度恰恰與儒家的哲學（或宗教）一樣重要。當君主制在字面意義上結束了，就不能在比喻意義上重新恢復。民國初年不應被看作僅是一個與穩定的王朝時期交替互補的軍閥混戰時期，而蔣介　125

本中，儒家的色彩明顯已經很淡了，不僅因為這一版本只選擇了少數特別符合「共和」的內容，而且因為顯然儒家已經被剝除了權威；儒家已不再支配政體，它的捍衛者必須對儒家進行一番解讀，從而使其符合建立在其他權威上的新政體。「『革命』二字出何經傳？」這句設問句，說到底暗示的不是民國還具有儒家性質，而是西方標準甚至已經侵入了儒家：作為「revolution」的「革命」二字是從西方來的政治詞匯，源於日本的翻譯。

15　關於清朝和民國初年的命名體系，參見陶菊隱：《北洋軍閥統治時期史話》，冊2，第26–27頁。一名全心全意支持共和之人的觀點，參見劉伯明：〈共和國民之精神〉，《學衡》，第10期（1922年10月），第1頁。在此文中，他承認共和現狀令人失望，但也指出，共和僅試驗了十年，只是「昔之專制時期」的三百分之一。他說：「德謨克拉西非僅一種制度之稱號，實表示一種精神也。」

16　陳煥章：《孔教論節錄》，第7a頁。

石的南京國民政府就好像是秦朝或隋朝那樣短命的政權，統一了帝國並為後來壽命更長的王朝鋪平道路。[17] 如果説，按照傳統的標準，洪憲復辟只是形式上的君主制（因為使其正當的理由及其聯合的對象都不得不是新的），那麼民國就不可能「除了形式之外完全」是君主制的。

從革命向派系政治的迅速墮落使共和似乎毫無意義。但是對意義的期待儘管落空了，卻仍提供了意義。它標誌著廣為接受的、熟悉的儒家政治的派系模式，最終不再為人接受——不僅不被皇帝接受，而且也不被從底層來的新人接受。以民國為標誌的新文化正在消解熟悉的儒家；新的政治秩序已經出現，即使它只在遭到破壞時才受尊重。

激烈地貶低「形式」相較於「內容」的重要性（這種貶低暗示了，在僅僅形式上的民國時代，事情「其實」和中國歷史上其他時代無甚差別）既是陳詞濫調，又會誤導人。如果説形式「只不過」是形式，這並不是説形式改變並不重要，而是説當形式保持不變時，卻不能保留與之相聯繫的特定內容。那些修改了君主制內容的力量同樣也使民國不僅只是在表面上新。越是同樣的東西，變化越大*。如果説袁世凱是個模仿皇帝的滑稽演員，那麼他「本質上」既不是皇帝，也不是總統。

袁世凱恢復用「臣」這個字來指稱他政府中的官員，這一努力到底包含了什麼？當然，此處的簡單事實是「臣」一字與君主制相聯繫：「君臣」是經典中常見的一組詞，在諸如《左傳》的「六順」和「十禮」、《禮記》的「十義」和「七教」中都能找到這種關係；[18] 而「王」和「臣」之間的關係就像《春秋》和《左傳》之間的關係那樣密切，《春秋》的作

---

17 長野朗暗示北方的直系和奉系軍閥正陷入爭奪君主之位的鬥爭，參見長野朗：《支那は何處へ行く？》，東京：支那問題研究所，1927，第141–143頁。

* 譯註：Plus c'est la même chose, plus ça change. 此處作者援引了法國諺語 Plus ça change, plus c'est la même chose，但將前後兩部分調換了次序。

18 手塚良道：《儒教道德における君臣思想》，第17–19頁。

者孔子被稱為「素王」，而左丘明被稱為「素臣」。[19]但是，「臣」一字中有某種比單純文字聯繫更深層的意義。它不僅與君主制相聯繫，而且也與儒家帝制中國的文化氛圍相聯繫，因此將「臣」從民國語匯中剔除（結果又讓袁世凱努力將其恢復）象徵著社會和思想氣候的真正變化。 126

「官」，是民國用來稱呼官員而袁世凱希望替換的字。這也是個歷史悠久的字，但是在民國之前的儒家官僚社會中，它有著與「臣」明顯不同的意義。「官」意味著具有技術、功能、非人格性能力的官僚，與個人的文化尊嚴和個體性毫無聯繫。例如，在明代的稅收系統中，「官田」與「民田」不同，[20]「官田」並非屬於作為個人的官員的田，而是指相對於私人擁有而言的「公有」田地。「官」意味著國家機器（state apparatus），而此處的「民」則意味著私有財產。如果平民和官員被當作意義相對的兩種類型的人，這時官員就要稱為「臣」。

「臣」的一個顯著屬性（這也使其成為一個「更顯氣勢」的字）是具有個人性的身分，其中完全沒有技術性、職業性的意味。定義「臣」的不是其工作職責而是其人際紐帶：「忠臣不事二主。」[21]官員在工作時是「官」，就好像是某種工具，某種手段——而在其官位上他是「臣」，是目的本身。

正如我們已經瞭解的，儒家文化具有的涵蓋一切的顯著價值之一，就是反職業化精神。儒家理想中的個人修養是一種人文主義的業餘愛好者精神，而儒家教育也許在反職業化古典主義社會中是最出色

19　杜預，參見本卷第七章，註3。

20　《明史》，卷77，第4a頁，轉引自Sohn, "The Theory and Practice of Land-systems in Korea in Comparison with China"。

21　手塚良道：《儒教道徳における君臣思想》，第130頁。注意「君」與「臣」之間的聯繫（而且「臣」只存在於這一聯繫或與之相等的聯繫中）總是被稱為「倫」，也即一種人際關係，參見《禮記》、《孟子》等各處。

的，卻相應地造就了一種帝國官僚制，在那裏人際關係比抽象的任務體系更重要（正如一般而言，在儒家社會裏，人際關係比法律關係更重要）。在這些方面（並非偶然），它不同於現代工業化西方國家裏的官僚體系，而且至少在概念設定上也不同於民國的官僚體系。如果將清朝的「幕僚」或「幕友」與民國的「科長秘書」相比較，也許就能說明問題。這些職位分屬革命這一分水嶺的前後，但都指的是行政長官的私人秘書顧問。他們的角色並沒有本質的不同，但是他們與長官的關係以及法律地位卻有很大的差異：民國的秘書是正式的官吏，而清代的幕僚卻是官員的朋友，嚴格說來並不隸屬於吏部，也不從公倉中領取俸祿。[22]正如有現代思維的工業家張謇（後來他是袁世凱的支持者之一，不過他對袁稱帝充滿憂慮，而且對袁的支持也是出於多年朋友情誼，而非因為古板守舊）冷嘲熱諷地指出，所有清朝官員，無論是督撫或地方官，都能僱傭自己的私人助手，就像漢唐時期的「幕治」，任人唯親。[23]

127

民國強調「官」而棄用「臣」，標誌著一種尤其具有現代特徵的責任感，代表他們忠於職業化、反文人氣質的風氣，在這種風氣中科學、工業和進步的觀念（所有這些都具有非人格化的，因此也是非儒家的意味）最受關注。這不只是偏向某一派系的觀點，它其實已經成了整個的風氣，而這一風氣已經在相當長時間裏改變並主宰了整個中國，不僅孕育了反傳統者，也轉變了傳統主義者。「臣」這一形象屬於不可挽回的過去，他們是非專門化的、精通高雅文化的自由人，是文明的傑作，在他們眼中，擔任處理政務的「官」是紆尊降貴（當然，即使在舊制度裏，處理政務也是必須的，但它有點招人厭惡，更像是為獲得聲望必須付出的代價，而非因為聲望而獲得的獎

22　張純明：〈清代的幕制〉，《嶺南學報》，第9卷，第2期（1949），第33–37頁。

23　同上註，第47頁。

勵）。以「官」為稱呼的民國意味著以「官」和「臣」為稱呼的帝國真正發生了轉變。

帝國在革命中消亡。「革命」二字本身失去了傳統的字面意義，成為了現代「revolution」的借喻，它解放了人的頭腦，使人意識到中華文明內容的變化。中國帝國的諸多形式成了時代錯亂，而「臣」就是其中之一，其涵義已經改變，正如已摧毀了其原本世界的「革命」。

如前所述，「臣」不僅與「官」並用，而且在清代還與「奴」並用。「奴」用於滿洲官員，這個字將他們與作為滿洲皇帝的清帝聯繫起來，而作為漢族皇帝的清帝則留給漢族官員「臣」這個儒家身分，處於儒家經典中高尚的君臣關係之中。然而，革命的共和主義卻擴展了「奴」一字的應用範圍，如此一來也就標誌著「臣」的世界徹底摧毀。教條的共和派剝離了「奴」這一稱呼字面上的專門意思（對滿洲官員而言，他們曾經在法律意義上是「奴」，但他們後來自稱「奴」也許只是出於禮節），並使其在比喻意義上表達了所有人都被至高統治者奴役的意思。作為民國的外交總長，伍廷芳在1912年給蒙古王公的一封安撫電文中寫道，所有人——漢、滿、蒙、回、藏——都受到了清帝奴役之苦，而五族應在同一共和國中成為兄弟。[24]從共和派的立場來看，曾經身為「臣」並不能使其區別於奴，而恰恰說明其曾經就是奴。這世上沒有無「君」無「王」的「臣」，沒有儒家君子能身處「國」之外——至少是理想中的國，無論現實中的國與儒家有多大的衝突。（儒者也曾需要帝國，儘管他們憎惡秦始皇。）作為天命轉移的「革命」，本該在延續不斷的帝國官僚制中驅走「奴」（滿洲官員），留下「臣」（漢族官員）。但是西方意義上的「革命」，不僅在形式上是反帝國的，進而將「臣」和「奴」一概而論，掃地俱盡，而僅憑這一點它就為帝國畫上了句號。

128

24　酒卷貞一郎：《支那分割論》，第210頁。

然而，袁世凱在世時，正如毛澤東和他今天的政權（關鍵是同一個問題：變化的形式後面究竟有沒有變化的內容？），一些同時代人看到了與舊時君主制歷史的相似之處。1914年，一名日本觀察家酒卷貞一郎將袁世凱視為篡漢之王莽的現代翻版。有謠言稱袁世凱與光緒皇帝之死（1908）有關，正如王莽參與謀殺了漢平帝。後來，袁世凱用計使光緒年幼的繼承者禪位給他，正如王莽和漢平帝繼位者之間的故事。簡而言之，袁世凱的「中華民國」和常規王朝歷史之間的關係，就好像王莽的「新朝」一樣。[25]

129

那也是忠於清朝的遺老遺少們心中所想——袁世凱是王莽還是曹操，取決於他們罵他的時候是跟西漢歷史還是東漢歷史作類比。袁世凱本人也意識到公眾忍不住會作這種惡意的比附。1911年底，袁世凱發誓保護「孤兒寡母」（溥儀和隆裕皇太后），而「孤兒寡母」這種說法通常用來形容西漢不幸的末代皇帝，這就等於公開承認借用了漢朝的典故，難免使那些對陰暗面有歷史敏感性的中國人印象深刻。袁世凱後來又表示（當試圖壓制那些過早暴露他最終稱帝野心的謠言時），當革命爆發時，太后原本就要禪位給他，但是他不是那種有悖「仁義」原則的人。[26]

1911年11月，攝政王載灃下台後，聽命於袁世凱的兩位官員（其中之一是他的「結拜兄弟」徐世昌，從小由袁世凱的叔祖袁甲三撫養長大）成了「顧命大臣」。[27] 人們越來越懷疑袁世凱正在篡奪清朝的皇位。孫中山在1912年1月末一些講話中就有這樣的暗示，當時袁世凱正在組建一個完全獨立於南京政府的北京政府，而孫中山擔心北京與

---

25 同上註，第54–55頁。

26 陶菊隱：《北洋軍閥統治時期史話》，冊2，第90、97頁；Ch'en, *Yuan Shih-k'ai*, p. 117。

27 酒卷貞一郎：《支那分割論》，第139頁。

前清的關係太深。[28]「此種臨時政府將為君主立憲政府乎？抑民主政府乎？人誰知之？」孫中山於1月20日說道。1月28日，他授意伍廷芳表示：「袁世凱不特為民國之蠹，且實為清帝之仇。」[29]儘管在1912年2月清帝退位時袁世凱宣稱中國再無帝制[30]（而孫中山就好像吹著口哨穿過墓地，裝作毫不在意危險，將大總統之位讓給袁世凱，作為對袁承諾的回報），[31]但到了1913年，孫中山已經肯定袁世凱要帝制自為、大權獨攬。那年夏天從江西起兵的「二次革命」就帶有強烈的反帝制色彩，而孫中山在7月18日[*]發表的公開通電則聲稱袁世凱已經背叛民國，重新回到了中國專制君主的行列。孫中山表示，公僕應該受到人民的認可。在君主立憲制國家都應如此——在民■就更應如此了。[32]

130

28　郭斌佳：〈民國二次革命史（續）〉，《國立武漢大學文哲季刊》，第4卷，第4期（1935），第843頁。

29　酒卷貞一郎：《支那分割論》，第214–216頁。孫中山的朋友黃興曾在1913年夏試圖爭取忠於前清的張勳加入反袁隊伍，當時他聲稱：「世凱不僅民國之大憝，為清室之賊臣。」見郭斌佳：〈民國二次革命史（未完）〉，《國立武漢大學文哲季刊》，第4卷，第3期（1935），第650頁。（譯註：此處孫中山語，中文原文出自〈致伍廷芳及各報館電〉〔1912年1月22日〕，《孫中山全集》，卷2，北京：中華書局，1982，第34頁；以及〈致伍廷芳電〉〔1912年1月29日〕，《孫中山全集》，卷2，第50頁。關於日期，前一句在酒卷書和《孫中山全集》中皆為1月22日，但列文森寫為20日；後一段引文，酒卷書中為1月28日，《孫中山全集》中為29日。）

30　李鼎聲：《中國近代史》，上海：光明書局，1933，第312頁。

31　酒卷貞一郎：《支那分割論》，第235頁。

*　譯註：應為7月22日。

32　郭斌佳：〈民國二次革命史（續）〉，第842頁。（譯註：郭斌佳此文第842頁並不見相關內容，疑為原書腳註有誤。孫中山反袁宣言發表於1913年7月22日《民立報》，該宣言稱：「為公僕者，不以國利民福為懷，反欲犧牲國家與人民，以爭一己之位置，中華民國豈容開此先例。願全體國民一致主張，令袁氏辭職，以息戰禍，庶可以挽國危而慰民望。」見《孫中山全集》，卷3，第66頁。內容與列文森原文有出入，此處譯文照英文原文譯出。）

三、殘存的君主制和日本支持的意義

然而，儘管當時有人或因頭腦迂腐，或因論辯需要，將袁世凱統治期間的民國理解為某種君主制政權，但袁世凱本人很清楚他的民國可不是他的帝國——他從感情上明白這一點，因為他渴望皇帝才有的儀仗服制；他也從理智上明白這一點，因為在戰術層面上他必須改變所獲支持的來源。帶有破壞傳統意蘊的民族主義是民國的新成分。至少在1915年「二十一條」危機時，身為總統的袁世凱表現得好像是堅決捍衛國家權益，反對日本，獲得了此生中最大的民眾支持。但是此後不久，袁世凱就想稱帝，並試圖在這一點上獲得日本的支持。他這樣做是符合邏輯的。他在尋求某種東西來替代民族主義者的支持，因為民族主義者曾經支持身為民族主義總統的他，必然不會支持一個傳統主義的皇帝。

袁世凱沒能從日本人那裏獲得有用的幫助。畢竟，他首次獲得日本關注時，正是1880年代末、1890年代初中國在朝鮮利益的主要捍衛者，後來又被認為挑動西方人（或者說遵循西方人的遊戲規則）壓制日本。因此，他身為日本外交老對手的時間太久，很難在一夕之間變成日本人的朋友，而且很快事態就變得明朗，他稱帝成功的可能性太渺茫了，無法最終將他轉化為日本的附庸。考慮到日本在華的目的，以及袁世凱多年來營造起來的中國強人的名聲和自我標榜，日本領導人自然覺得他們對袁世凱慣有的敵意很難消除。當然，中國人反對袁世凱也許會造成反對全國性政權（anti-national）的地方主義分裂，在這個意義上，關照和培養袁的對手至少對日本而言是合情合理的。[33]

131

33　然而，有些最具侵略性的日本派別想要整個吞併中國，而不是通過地方行動和操縱各派系逐漸蠶食，他們反對袁世凱稱帝恰恰是因為國內的反對（也即中國內部的混亂）似乎是肯定會發生的；參見葛生能久：《日支交涉外史》，下卷，第123頁。也許他們覺得這會浪費日本原本可能奪取的資源，但這種直截了當征服中國的打算，時機並不成熟。

於是，並不令人意外的是，1913年「二次革命」發生時，包括「退職」軍官在內的日本「志願者」已經與反袁的南方軍有聯繫了，[34]而且北京的日本報紙在治外法權的保護下也公開反對袁世凱稱帝的野心。[35]在官方層面，1915年末和1916年初，日本政府(或和其他列強一起或僅僅自己)也數次建議袁世凱至少推遲稱帝。有些沙文主義勢力，如「黑龍會」，尤其反感他們所見的袁世凱在「二十一條」事件中的阻力、袁為了吸引國內支持而作的錯誤宣傳，以及他日益增長的「反日親美」情感。他們還站在「東洋的道義觀念」立場上，指出袁世凱傷害了清朝，有辱使命，與革命派同流合污，是對儒家倫理的踐踏。[36]這些人不會輕易讓他利用傳統。對某類日本理想主義者而言，作為強人的袁世凱是不道德的。而在較實事求是的評價中，袁世凱則顯得礙手礙腳。

然而，失去了思想現代的民族主義者的支持，作為皇帝的袁世凱其實也可能成為軟弱的中國統治者。他也許會被奉行擴張政策的日本利用，因為他需要幫助，使自己足夠強大到生存下去，而且一旦他堅持了下來，就得承認他欠的債。日本對中國君主制的支持至少會為它帶來中國少數派的支持，這一派足夠少到需要日本保護它在中國的事業，又不夠多到使中國獨立從而威脅到日本。那些認為中國已經毫無活力也缺乏民族國家情感的日本人(1916年很多人確實這麼想，比後來能這麼想的人要多)也許覺得對中國君主政體的關注毫無必要，而且他們討厭袁世凱，認為他具有反民族主義的中國美德，卻又是個野心勃勃的膽大妄為者。[37]但是，當中國的民族主義被喚起反對袁世凱

34　郭斌佳：〈民國二次革命史〉，第637頁。

35　Lin Yutang, *A History of the Press and Public Opinion in China*, Chicago: University of Chicago Press, 1936, p. 117.

36　葛生能久：《日支交涉外史》，下卷，第119、123–124、127–130頁。

37　例如，一位反對袁世凱的日本觀察者對中國人的民族情感極度懷疑，見酒卷貞一郎：《支那分割論》，第277–283頁。

132 稱帝時，被喚起的是民族主義中反傳統主義的一面，是民族主義所認可的自由思想和對未來的開放願景（而支持君主政體者所持的歷史主義否定未來是開放的），此時少數日本人最終意識到中國民族主義即將成熟。他們認為這民族主義必將針對日本，儘管日本為其誕生提供了諸多助力。於是他們最後轉向支持袁世凱。

日本著名軍事領袖和元老山縣有朋一開始就認為中華民國是日本計劃的威脅，而且認準了袁世凱可能會成為日本的附庸、民國的敵人，因為山縣在推翻中國帝制的革命中看到了民族主義（對日本而言是壞消息），又在袁世凱試圖恢復帝制的行動中看到了反民族主義的可能性。種族團結，也是將反民族主義的中國（皇帝袁世凱的中國？）和日本支持者聯繫在一起的紐帶，將世界政治的重大問題定義為其實是黃種人與白種人競爭的問題，而非亞洲各族內部國與國之間的張力。[38]

然而，平衡還是倒向了袁世凱的反面，在日本和中國都是如此。洪憲復辟是日本在中國的轉捩點，也是日本對中國文化影響的轉捩點。日本從中國激進分子和民族主義者的學校，一變而為最守舊的中國傳統主義的神廟。

日本躋身「列強」行列的榜樣在很長一段時間裏激勵了中國的新思想家；在思想上，日本人已經在數十年前就預料到有中國人會譴責儒家權威使人麻木不仁。例如，1884年日高真實表示，謝天謝地，束縛學者思想的儒家至少只限於東方，因而科學就不會在西方也受到壓抑。他説，儒家對世界的傷害要比助益多得多。要是儒家不那麼受重視、那麼發達，東方文化也許本可以超過西方文化。[39]甚至那些還沒如此激進的中國思想者（如年輕時的康有為，就批評了孔子的大部

38 德富蘇峰：《公爵山県有朋伝》（下），東京：原書房，1933，第779、923–924頁。
39 實藤惠秀：《日本文化の支那への影響》，第237–238頁。

分繼承者，但對孔子本人還是讚譽有加）都曾經將日本的進步思想者（而非日本的傳統主義者）視為中國的榜樣。

133

然而，正當日本因其在中國的一系列行徑而成為受其榜樣鼓勵的民族主義者攻擊的靶子之時，中國的保皇派和儒者被傳統主義精神聚合在一起，輪到他們去迎合日本了；「亞洲的」日本，而非新興的西化日本，也轉而尋求與他們合作。晚年的康有為欣賞日本，是因為在那裏人們在自己家中潛心研習《論語》，儒家學問受到整個國家的尊崇。[40]當袁世凱鼓勵儒家社團「孔教會」和「尊孔會」時，這些社團的分部也在日本出現。[41]在日本的庇護下，一位中國人頑固地（在1928年！）出版了反共和制的言論，提到「本朝學術」，提到「儒教」是「萬世準則，為治天下者所莫能廢矣」，提到現代人懷疑一切，無君臣上下之分，就像是在上古蠻荒時代。[42]

這位作者在1930年代的「滿洲國」寫了更多這類文章。在那裏日本人支持清朝復興，吸引了不少反民族主義者轉向帝制和孔教。許多人在這個新舊混雜的王朝國家（dynastic state）中擔任官職，滿洲國以「王道」為其儒家總綱領。[43]「王道」被公開用來對抗孫中山和國民黨的「三民主義」，日本人和滿洲國人將「三民主義」污名化為西方的思想。[44]

但是這些中國官員的情況其實損害了傳統儒家人格的完整性，因為他們傳統主義的人格使其成為傀儡，為日本人服務，而非在與君主

40　康有為：〈中國學報題詞〉，第6頁。

41　福井康順：《現代中國思想》，第98頁。

42　羅振玉：《本朝學術源流概略》，《遼居雜著》（乙編），卷3，遼東，1933，第1a、2a–2b、5b、45a–46a頁。

43　關於「道」、「天」、「堯舜」，整個一套「王道」的說法，參見Mo Shen, *Japan in Manchuria: An Analytical Study of Treaties and Documents*, Manila: Grace Trading Company, 1960, pp. 402–403；中山優：《對支政策の本流：日本・東洋及今日の世紀》，東京：育生社，1937，第139–140頁。

44　高田真治：《支那思想と現代》，東京：大日本圖書，1940，第52、88頁。

制的動態張力中為自己服務(在雙重意義上如此，就像舊時的儒家官僚)。還有另一些東西使滿洲國的儒家變得非傳統。當日本在那裏的政策實質是工業現代化時，所謂文化上「正宗」、政治上「穩妥」的舊中國又怎可能不僅僅淪為象徵？[45]滿洲國要用現代工業去增強民族主義日本(nationalist Japan)的力量，同時又要用反現代的號召去削弱民族主義/國民黨中國(Nationalist China)的力量。

於是，此處中國人的情感也分裂了，反日民族主義走向一個極端，而親日傳統主義則走向另一個極端；君主制的殘餘只不過是後者的一種表現。相同的歷史情境對二者都有利。儒家文化自認為代表普遍價值的核心信念已受到了極大傷害，而現代主義的民族主義是對儒家文化所遭遇打擊的一種反應。傳統主義的保守主義則通過將儒家文化重新定義為本質上屬於中國，也即代表並非普遍的中國性，來接受了這一情況。無論民族主義這派在保守主義這派眼裏有多不成熟，也無論保守主義者在民族主義者眼裏有多過時，這都是真正同時代人之間的對話。

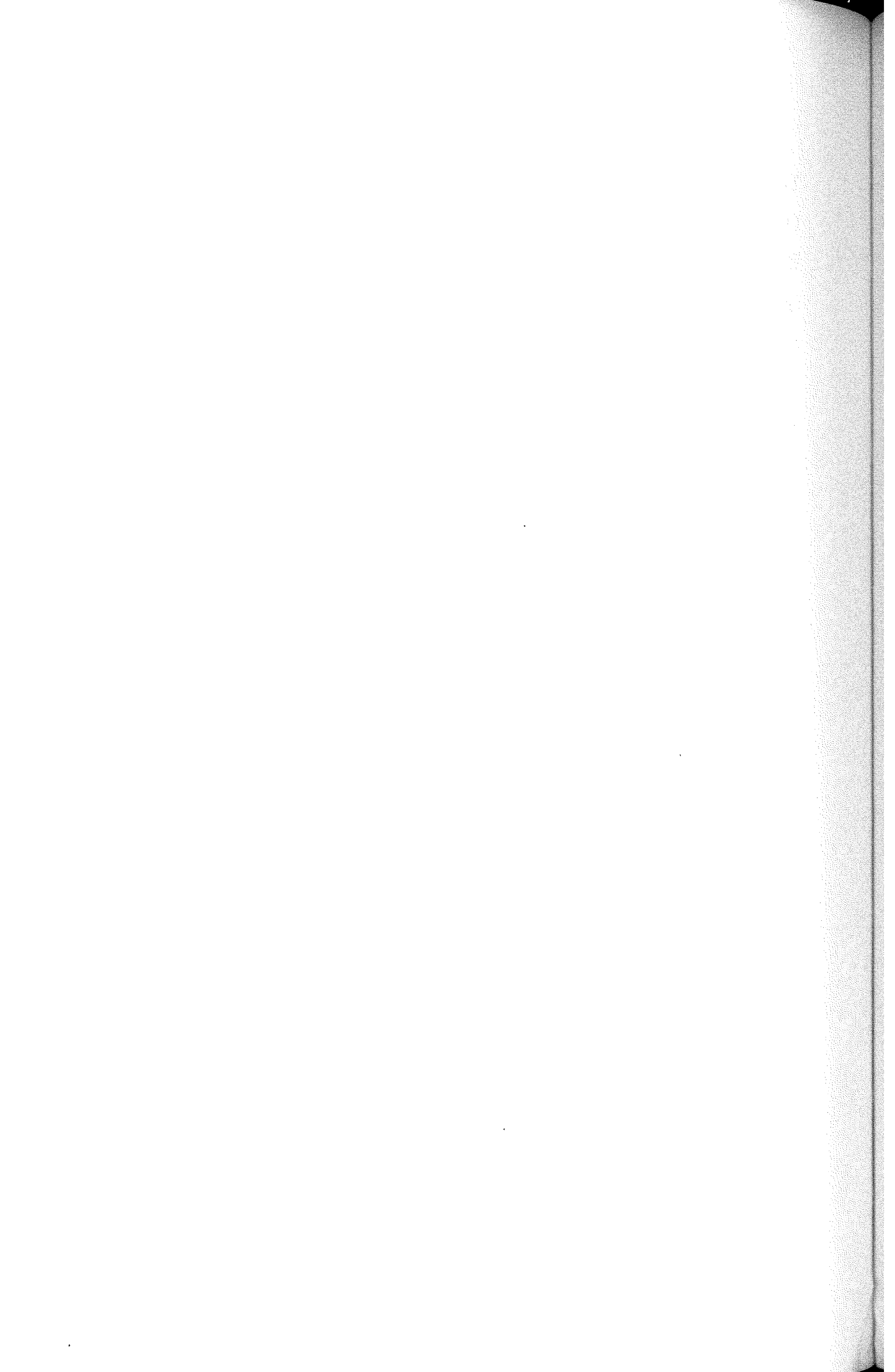
134

日本是這兩派都借鑒的參照系。正是日本這一被新納入「西方」對手之列的東方國家——而非英國、美國或其他國家——使中國真正意識到中國文明已經龜縮到只限於中國本身。日本啟發了中國的現代主義者，為抵制西方指明了一條道路。但是，當日本成了西方武器庫中最鋒利的矛，比蟒蛇的毒牙更鋒利，中國文化就不僅僅是從外部受到打擊；它遭到了背叛，遭受了嚴重的文化衰退。

45 關於滿洲國的教育既有傳統又有現代，見Warren W. Smith, Jr., *Confucianism in Modern Japan: A Study of Conservatism in Japanese Intellectual History*, Tokyo: Hokuseido Press, 1959, pp. 187–190；F. C. Jones, *Manchuria Since 1931*, London: Royal Institute of International Affairs, 1949, p. 46；K. K. Kawakami, *Manchukuo: Child of Conflict*, New York: Macmillan, 1933, pp. 116–117。

中國作為一個民族國家從未真正在政治上侵入日本，而中國文化早年對日本的影響已使中國文化超越民族國家的範圍——按照傳統的視角來看，這是完全正當的。但今日的「現代」日本，不再是中國影響的載體，而是西方影響的載體，僅僅是在使用而非踐行中國傳統文化。在日本人手中，文化只是「西方」侵略的工具，而在中國人眼中，文化很難再超越民族國家的範疇。有些中國人用民族主義來補償超越國族範疇的儒家遺產的凋零，對他們而言，以反民族主義立場來倡導孔教只會對其衰亡給予致命一擊。而另一些中國人則覺得反對儒家才是致命一擊，對他們而言，民族國家的敵人也就是文化的朋友。自相矛盾的是，新日本已經將儒家貶損為新傳統主義者培育的「有機植物」，卻成了扶持它的唯一支柱；儘管日本在扶持它的同時又在它身上砍了一刀。

就這樣，後來的君主制——在中國它和孔教是孿生兄弟——最終依託於外國的支持。這在1915年日本對袁世凱的曖昧態度中就早有預兆，而日本人在滿洲國扶植清廷復辟是其高潮。當民族主義隱含著文化上的反傳統和政治上的反日情緒時，與之相對的中國帝制事業順理成章地具有了獲得日本支持的資格，因為復辟的中國帝制被文化傳統主義束縛，只能主張反民族主義，也因而持一種至少是被動親日的政治態度。 135



結語

日本與中國君主制的神聖性

頗具諷刺意味的是，中國的君主制不僅最終破產，由日本人來接手，而且很久之前就表現得恐慌失措，絕望地求助於日本先例。在義和團運動後的「新政改革」到1911年辛亥革命這段時間裏，清廷及其支持者一直堅持想讓清政權在其被迫接受的巨變中永存不絕，為達此目的，他們不斷重複「萬世一系」這一日本天皇世系的頌詞。[1]但這句話並不屬於中國，中國有著上千年中央集權的帝國統治，天命不必然是萬世一系的。

正是前現代中日社會的不同——中國的官僚社會和日本的封建社會——造成了中國和日本君主制的不同命運。在近現代日本，君主制沒有拙劣的模仿，天皇的神聖性被加強了，而不是被祛除了（第二次世界大戰對天皇制度的影響此處暫不考慮）。日本不像中國，後封建制的政權可以援引前封建時期的先例來反對中間的封建時期。19世紀的日本革命可以用奈良時期（8世紀）和明治時期（19世紀）理論上（*de jure*）掌握皇權的天皇的名義，攻擊當時事實上（*de facto*）掌權的

1 這句話出現在1908年的憲法草案《憲法大綱》中。1911年底，武昌起義之後，原駐防在奉天（瀋陽）的清軍二十鎮統制張紹曾對是否要參與革命猶豫不決，於是提出改革政治的主張，其中十二條政綱的第一條就是「大清皇帝應保持萬世一系之皇統」，見酒卷貞一郎：《支那分割論》，第132–133頁。

德川封建幕府將軍制度(建立於17世紀):現代化可以與編造神話結合起來。但是在中國,正本清源的現代清理工作,是在清理一個理論上(*de jure*)的狀態。這是一個基本上由傳統所主宰的君主官僚政權,而現代化要做的是打破神話。如果我們只比較近代早期的中日兩國同時代人,中國的「漢學」是在發現經典中的偽作,最終帶有革命與共和的意味,而日本的「純神道」(Pure Shintō)則編纂偽作,最終帶有革命但支持君主制的意味。日本人能將封建時代前的形式與封建時代後的內容結合起來;日本君主制的加強與現代化兼容。但是中國君主制的加強——或者說單純的重建新王朝——與現代化則不兼容。事實上,正如我們已經談到的,袁世凱努力恢復君主制是有意為之,是對現代主義的反擊。

137

「國體」(*kokutai*,指極具個別性的政體)是個古代日本詞,但在現代用得很多,尤其是民族主義—王政復古派。中文對應詞「國體」雖然用了同樣的漢字,卻是從日語借用的外來詞之一,其意義對中國人而言是陌生的,這些詞被匆忙借用來幫助中國的君主制度,但中國完全沒有近代日本那些有助於君主制的環境。「國體」一詞和「宗教」一樣是外來的。正如傳統主義的保皇派選擇「國體」一詞,傳統主義的儒者也提倡「孔教」,選擇原本是日語複合詞的「宗教」一詞來定義儒家;事實上,他注意到了在標準漢語中同樣語境裏只需「教」一個字就夠了。[2]就「國體」一詞而言,誰使用它時更自如是很清楚的。如果說中國的新傳統主義者褒揚國體,並用它來反對民族主義的共和派,那麼按照中國保皇派(日本帝國主義者的附庸)的邏輯,反對(中國)民族主義的日本人也是如此。著名的日本擴張主義思想家北一輝(1882–1937)最瞧不起孫中山最初以美國總統制為榜樣的政治設計。

2 陳煥章:《孔教論節錄》,第1頁。

他說，這對中國不好，因為中國的「國體」和美國的■體完全不同。[3]「國體」顯然是某種被先天賦予的東西，而不是可以用來實驗的課題。

138

梁啟超在洪憲復辟時也看到了國體的不同及其重要性。1915年，他斷然否定了袁世凱的兒子袁克定以「國體」為名鼓吹君主制，袁的這類言論想說服人們只有在君主制的國家形式中才看得到中國的「國情」。梁啟超則更希望討論「政體」，也即政府運作的實際問題，而非國家權威何在這類更形而上學的「根本」問題[4]——「國體」和「政體」的區分首先由加藤弘之在其1874年出版的日文著作《國體新論》中提出。[5]日語的「國體」是個有生命力的詞，而中文的「國體」則是刻意製造出來的。[6]如果要用有生命力的語言表達，人們就必須說洪憲帝制是要復興中國的「*kokutai*」(也即直接借用日語詞匯)。但是，中國人又怎麼可能在中國復興一種從外國引進的新事物呢？這種在傳統中根本沒有如此說法、民族主義者又不能接受的所謂傳統「國體」又是什麼呢？這就是一種使袁世凱成為滑稽丑角的悖論。

袁世凱原本指望梁啟超支持他，因為畢竟梁啟超直到1911年都在反對孫中山的共和主義。為何梁啟超就不應該歡迎帝制復辟？為何他必須要通過恢復清室的方式來復辟，而不採用歷史悠久的承認天命轉移的禪讓方式呢？當然，梁啟超在1911年之前捍衛清政府，與其說是在捍衛在位的滿人統治者，不如說是在捍衛君主制本身(他的理想是君主立憲制)。他只是反對「排滿」。

3　北一輝：《支那革命外史》，東京：聖紀書房，1941，第22、312–313頁。

4　陶菊隱：《近代軼聞》，上海：中華書局，1930，第2頁；《北洋軍閥統治時期史話》，冊2，第97頁。(譯註：「國情」一詞出於陶菊隱《近代軼聞》，書中所記袁克定原話為：「近有以共和不適國情，主張變更國體者，先生謀國之忠，必有所見？」)

5　《政治学辭典》，東京：平凡社，1957，第449頁。

6　「國體」在古代文獻中的用法意義模糊，比如《穀梁傳》，與現代主張君主制的人毫無關係，這個詞在後世的文獻中也偶然出現過。主張君主制者所謂的「國體」包含了從日語漢字傳入的創新，正如共和派所謂的「革命」。

然而，讓袁世凱希望落空的（既是對梁啟超的小希望，也是對帝制的大希望）正是這樣一個事實，而且這個事實讓他原本認為還有希望：梁啟超對清朝的支持完全不是因為他忠於某種東西——在1908年光緒皇帝去世以後就肯定如此了，這位皇帝與這批舊維新派的志業如此可悲地聯繫在一起。儘管梁啟超不是忠於清朝，但他還是支持清朝，這意味著他不會接受任何王朝更替，因為君主制的神聖性已死。如果說，為了抵擋共和制和無政府狀態，君主制顯得至關重要，那麼已經存在的王朝就必須一直存在下去。既有制度的慣性是君主制的唯一資源；如果清皇室失去了天命，那麼無論是滿人、蒙古人、突厥人或漢人都無法再續天命，無論他們各自在中國歷史上都曾有過怎樣的輝煌。

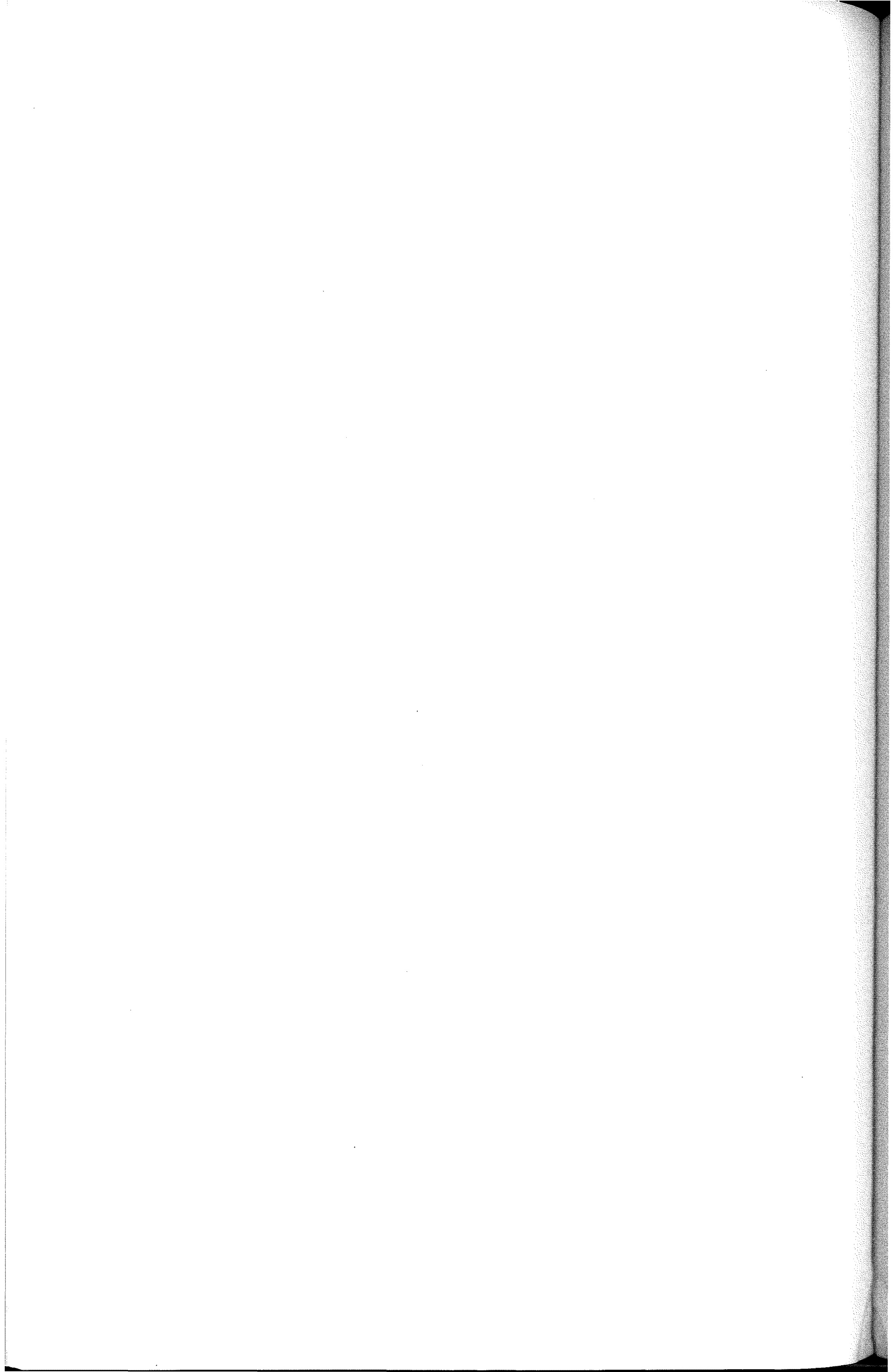
139

民國時期，嚴復比梁啟超更支持君主制，而且在很多方面都可以算作是袁世凱的人。然而，1915年袁世凱帝制自為時，他並不覺得袁世凱是一時之人傑、開創時代之明君。1917年，嚴復立場鮮明地支持張勳復辟清室，但這場短命的復辟只堅持了兩週。他其實希望1915和1917年的情況最好能合併：清朝末代皇帝宣統稱帝，而袁世凱任內閣總理大臣。[7]他是什麼意思？他的意思是，袁世凱的才能足以使其有資格統治這個國家，但是他的人望（*mana*），他的光環，卻還不夠與之匹配。一個人無論多有才，都不再會有資格登上皇位成為新皇帝。只有舊的皇帝（儘管宣統的年齡很小）也許能維持岌岌可危的民眾共識，賡續君主制觀念。

帝王真的已經終結了——僅擁有王位的「王」和儒家聖賢理想中的「素王」都終結了。君主制和儒家，曾經以其特有的方式彼此相屬又共同枯竭，如今它們以無法引發舊反應的新方式攪合在一起。當民國的「新人」（men of the future）領跑時，他們不僅按照自己的方式

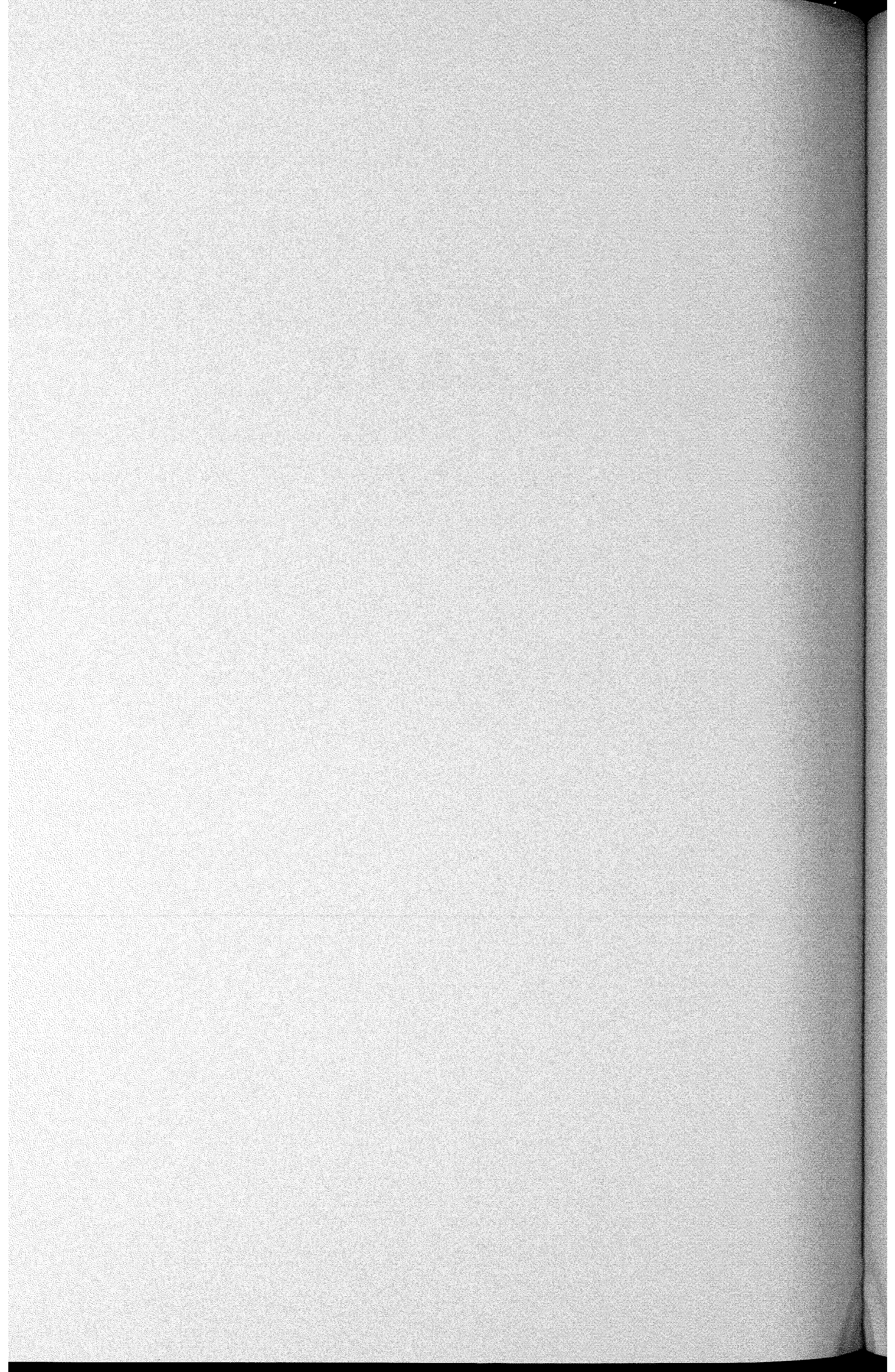
7　王栻：《嚴復傳》，上海：上海人民出版社，1957，第93–94頁。

放棄了傳統主義，而且改變了那些沒加入他們行列的人所持的傳統主義，將其變為懷舊之情——那是對過去的渴望，而非給予人生命力的清泉本身。



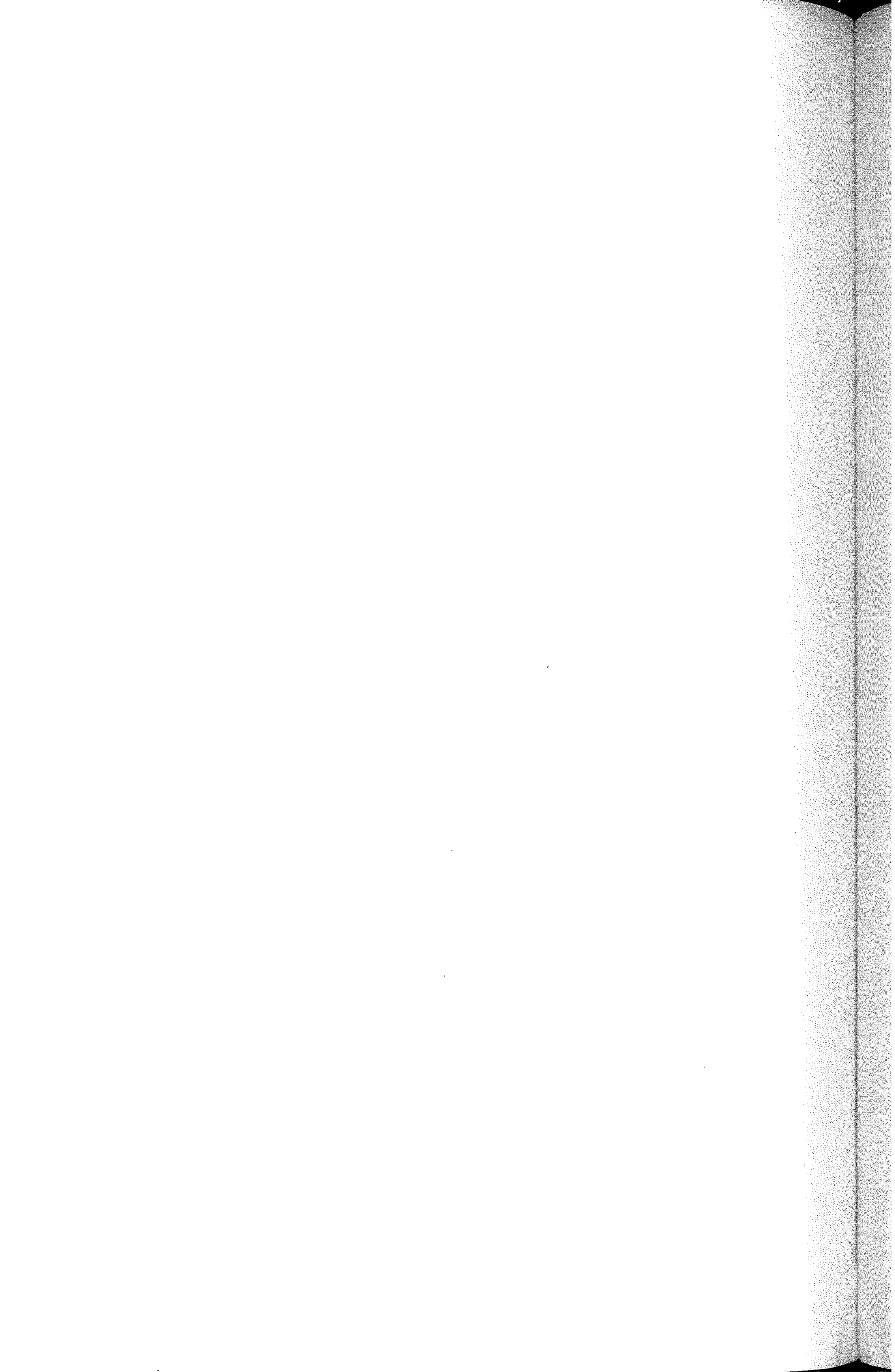
第三卷

歷史意義問題



獻給

我的父親和母親



序言

《歷史意義問題》承接《思想延續性問題》和《君主制衰亡問題》，是《儒家中國及其現代命運》的最後一卷。在這一卷中，我認為中國與其過去的聯繫尚未有定論。對最近的中國，過去當然具有歷史意義。但是「歷史意義」一詞的涵義又極具歧義。第三卷綜合了前兩卷的主題，正是要討論這一歧義。

在今日中國，中國歷史的一些方面獲得了許多熱忱的關注；如今的思想基調似乎與早先破壞傳統的「五四」一代有很大差別。但是，如果就簡單得出結論說，在經歷了文化失敗主義的歧路後，中國人又重回對「中國」的肯定，那又太草率了。我們必須思考，為何這兩代人的基調有此差異。我相信，這種差異所表明的並非中國的過去有種持續不變的感召力，而是不同時期的人面臨著不同的壓力，有不同的機會來表達對過去的熱忱。

對近現代中國史中的種種問題，有兩種極端但不足以解決問題的詮釋。其一是「東方專制主義」的觀點，它暗示中國很難被改變。另一種詮釋則認為西方入侵幾乎沒有影響到中國歷史進程的目的地。

人們已經恢復了那些他們不再厭惡的東西，但是他們不再厭惡的都是那些安全存在於歷史中的東西，因此所恢復的並不是過去本身，而是如今已被歸於過去的東西。當初他們對過去感到厭惡時，也並非只受中國影響，完全不受外力助推。

在第二卷中，我試圖為儒家的核心意義找到它在中國歷史中的制度背景，既包括其全盛時期，又包括其衰敗時期。在第一卷中，我以「語言和詞匯」的隱喻結尾，以把握這種衰敗感：中國文化的語言改變了，而不僅僅是傳統詞匯豐富了。第三卷用「博物館」的隱喻來表達這種聯繫。「語言和詞匯」主要是講創新；「博物館」著重講存續。創新加存續就是產生張力的配方——也許現在這一張力，對一種活生生的中國文化而言，就像多年前另一種語言的世界（也即儒家語言的世界）中的另一種張力（參見第二卷）一樣生機勃勃。



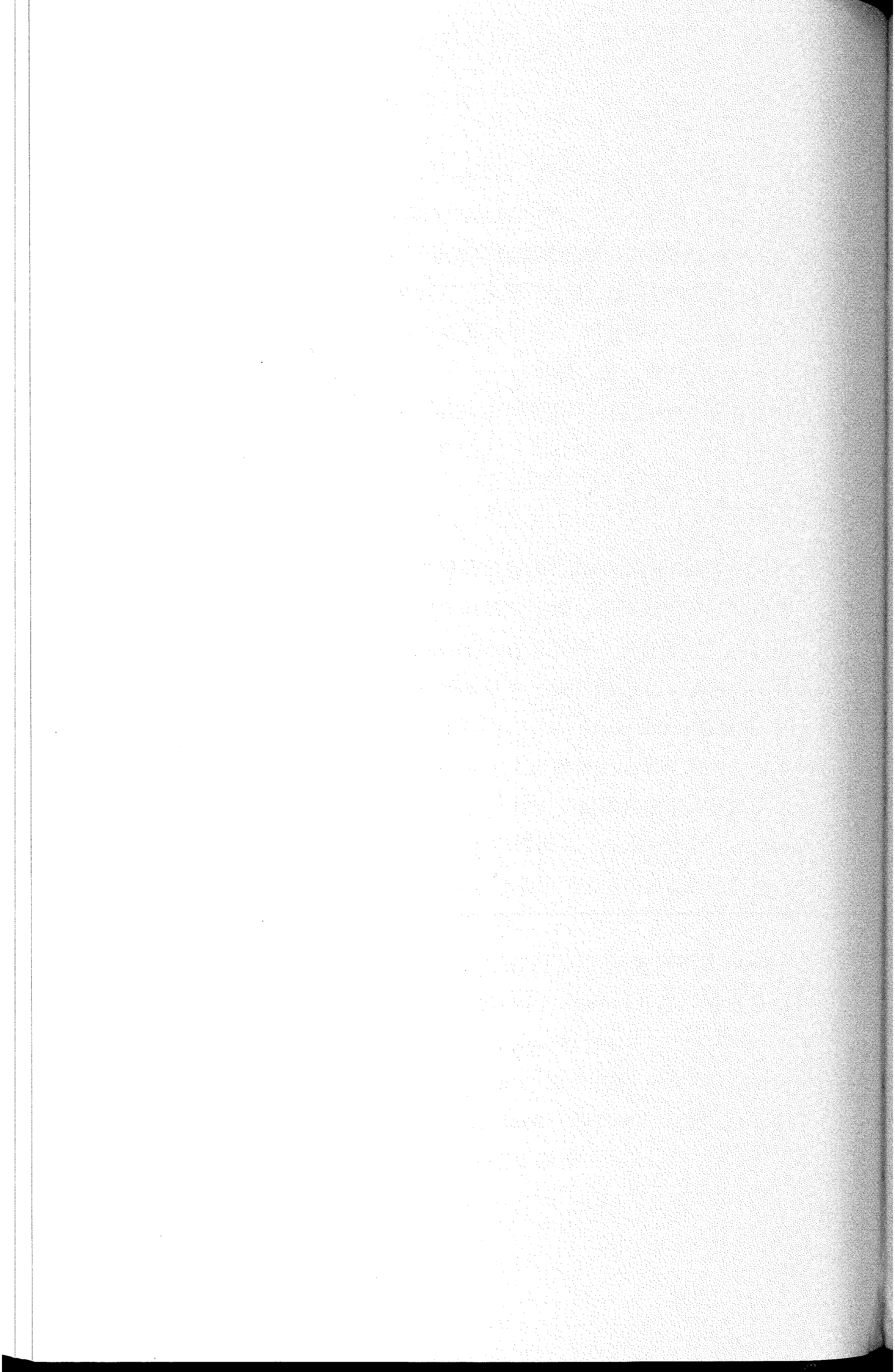
我要再一次感謝中國思想委員會和行為科學高等研究中心為我提供機會與學者討論這一卷中的許多內容。在我完成書稿的最後一年，我獲得了古根海姆（Guggenheim）的資助，並享受到牛津大學聖安東尼學院和東方研究所的熱情好客，我對他們表示誠摯的感謝。Joseph Chen、羅伯特 · 克洛姆帕特（Robert Krompart）、孫寶基（Pow-key Sohn）和George Yu也在此研究的文獻搜集上給我了莫大助益。我的妻子通讀了整部書稿幫我「掃雷」；她有資格獲得儒家榮譽勳章。

這本書是加州大學伯克利分校國際研究所的出版物之一，通過其中國研究中心出版。我非常感謝在準備這三卷本的各個階段從研究所和中心所獲得的物質和精神支持。

第三卷的一些部分曾以不同的形式發表在芮沃壽（Arthur F. Wright）編的《儒家信念》（*The Confucian Persuasion*）、芮沃壽與崔瑞德（Denis Twitchett）編的《儒家人物》（*Confucian Personalities*），以及《第歐根尼》（*Diogenes*）、《調查》（*Survey*）、《中國季刊》（*The China Quarterly*）和《亞洲研究雜誌》（*Journal of Asian Studies*）等刊物上。我要感謝出版社和刊物編輯允許我在此書中使用這些內容。

第一部分

離開歷史



第一章

小人物的一生：廖平及儒家與歷史的分離

「沒有儒家的官僚體系——沒有官僚體系的儒家——儒家的思想內容已經被深刻地改變了……」* 君主制為儒家官僚體系提供了合適的背景，但它在19世紀受到重創後於1912年結束，成為殘存的觀念。於是在民國，儒家也成了殘餘。君主制和儒家既相互依存又相互提防，經過了那麼多世紀，那麼多朝代，最終將彼此拖垮。當儒家失去了制度背景，其思想延續性就受到了極大威脅。偉大的傳統正在沒落，準備退場。

離開歷史是為了進入歷史。儒家讓出了未來，成為過去的遺跡。它被人記得，受很多人鍾愛，但是只以碎片的方式存在。它僅僅在歷史上有意義。

在儒家經受其現代命運之苦前，任何撰寫儒家中國歷史的人，都會用很長篇幅去記錄偉大儒者的生平。然而，在近來的歷史中，「偉大」的前提條件對儒者而言已然失去了——至少成就能被衡量的、眾所周知的「偉大」是如此。譬如廖平，實在是不重要。

然而，簡要概述一位名不見經傳的儒學家的一生，能表現或者說引出大部分現代儒學史。廖平沒有涉足仕途，他的作品充滿了「空

---

*　譯註：語出本書第二卷，第119頁。

言」——儒家常用的貶義詞。為何他如此不重要？通過回答這個問題，而非否認這一問題的正當性，我們可以恢復廖平的意義，因為正如廖平生活於其中並慢慢耗盡的儒家傳統，他也通過退出歷史而獲得其歷史意義。如果說廖平是個毫無說服力的儒學家，基本上沒有實際行動，與其時代的絕大部分真實問題脫節，那麼正是在他的默默無聞中我們看到了真問題。

其思想體系的迷人之處在於，以任何正統儒家標準而言，它都與行動毫無關係，而且他波瀾不興的一生恰與其思想所應得的相符。在其思想之前，儒家思想長期通過與官僚體系的聯繫而保持活力，那是一種與政治的密切關係——也即儒家式生活與儒家式歷史的密切關係，這種歷史是儒者創造並撰寫的。事功與義理之間的切近互動是儒家本身的特質。然而，到廖平去世的1932年，已經沒有一個人能過上儒家式的生活了。如今與政治有關的也已經沒有什麼是儒家的了(儘管孔教也許還是個政治問題)。身為最後的儒家學派的最後一名思想家，廖平一片空白的政治經歷彰示了儒家從歷史中被驅逐。而他的思想正是對此的回聲，將歷史從其儒家思想關懷中驅逐。

一、廖平的一生

廖平認為儒家的實質內容是預言，而非歷史：孔子是先知，廖平自己也是。當然，孔子即使在他的時代裏都被視為是個強有力的人物，儘管他低調不張揚。然而，在儒家譜系的末端，廖平只是個旁觀者而非行動者。在家鄉他肯定只是個無甚名氣的先知：老家(四川井研)於1900年修的地方志只在廖平的姓後面簡單寫了：「國朝，平，進士，官教授。」[1]當時他已人到中年。

1　吳嘉謨編纂：《井研縣志》，無出版地，1900，卷23，第7a頁。

這一平淡無奇的教書先生形象就是廖平最可見的形象了。1852年廖平生於一個並不富裕的家庭（他母系親戚中曾有人做過官），儘管父親是個小藥商，而且兄長也隨父經商，但他卻完全投身於學問。後來，廖平將書齋命名為「三魚堂」來紀念求學生涯的開端：當他還是孩子時，有一天把自己捉到的三條魚送給村裏私塾的教書先生，於是先生允許他上學了。聽上去他真是個很出色的小男孩。

至少，我們再未聽說過自此之後他在池塘河邊偷懶玩耍。他全心全意投入書的海洋，師從王闓運（1833–1916）這類比村塾先生水平高得多的學者。王闓運是公羊經學者，在成都的尊經書院教過廖平（後來廖平也在那裏教書），但是從不曾提起這一層師生關係。實際上，葉德輝（1864–1927）這位對天馬行空的狂想頗不耐煩的保守派學者，曾帶著挖苦的語氣記下他聽說的二者關係：據說王闓運認為廖平「深思而不好學」*。

1880年代，正當廖平在科舉考試中按部就班地爭取功名時，時任兩廣總督的張之洞把他招入自己的幕府，對其極為親厚，並邀他任教於張之洞於1887年創建的廣雅書院。正是在這一時期，他結識了康有為並影響了康對《新學偽經考》的構思（或者說，康抄襲了廖的觀點），這本書是推動戊戌變法的重要著作之一（參見第一卷）。

在考中進士後，廖平被任命為編修，但隨即請准改任教諭。1898年，他在家鄉四川綏定府任教授†，完全脫離現實政治，與此同時，與其儒學研究關係如此緊密的變法運動正如火如荼地展開，並曇花一現般很快被撲滅。四川學政得知慈禧太后深惡痛絕的康有為曾受廖平啟發才在儒學上有所建樹，就以廖平離經叛道為由將其革職，並命地

---

*　譯註：語出葉德輝：〈葉吏部答友人書〉，載蘇輿編：《翼教叢編》。

†　譯註：1898年廖平在四川龍安府學任教授，1902年才改任綏定府。

6 方官監視他。然而，廖平顯然是個無害的人，新任的浙江巡撫欣賞他的才華，延聘他在其轄區內主持一所學校。

辛亥革命後，廖平主持成都國學院數年。他作為隱士的名聲日益增長，以至於日本著名史學家內藤湖南1915年在京都大學上課時，稱廖平隱居在四川的深山中，不願出山。其實也有例外，廖平於1913年去了北京，在幾個儒家團體中發表演講，不過他完全退隱的決心在1919年因中風而右半身癱瘓後更為確定。廖平繼續用左手寫作，其長女幫他編訂文稿。1932年10月6日，他在一次鄉間旅行的途中去世。[2]

二、原創性問題

這寡淡如水的一生中有何可資咀嚼的呢？廖平和康有為的關係確有值得推敲之處。

康有為（聲稱與廖平觀點相似只是「巧合」）從未正面回應過抄襲的指責，而廖平提出了聲討；雖有時與其師意見不合，但始終尊崇師長的康門弟子梁啟超則承認確有此事；中國和日本的學者都證明了康有為的《新學偽經考》（1891）——這部作品叫好不叫座（*succés d'estime*），也備受爭議（*de scandale*）——有意識地剽竊了《闢劉篇》，

2　這些傳記信息來自廖平「履歷」，載廖平：《四益館經學叢書》，成都，1886，冊14，第1a–2b頁；楊家駱：《民國名人圖鑒》，南京：辭典館，1937，上冊，卷1，第12–13頁；小野川秀美：《清末政治思想研究》，京都：東洋史研究會，1960，第155頁；楊蔭深：《中國學術家列傳》，上海：光明書局，1939，第482頁；森本竹城：《清朝儒學史概說》，東京：文書堂，1931，第322–323頁；小島祐馬：〈廖平の学〉，《芸文》，第8卷，第5號（1917年5月），第426頁；清水信良：《近世中國思想史》，東京：明治圖書，1950，第422頁；福井康順：《現代中國思想》，東京：早稻田大學出版部，1955，第24頁；內藤虎次郎：《清朝史通論》，東京：弘文堂書房，1944，第162–163頁；廖平：〈中外比較改良編序〉，《六譯館叢書》，成都：存古書局，1921，冊8，第25a頁。

並抄襲了大量細節內容，而康有為的《孔子改制考》則從《知聖篇》中偷了主要觀點，並搶了後者的風頭。這兩篇文章組成了廖平撰於1886年的書稿《今古學考》。根據廖對康抄襲的指控，康有為在沈曾植(1850–1922)家中見到了廖平的作品，在廣州時想請人介紹結識廖平。康有為似乎並未被廖平的博學所傾倒，他警告廖不要發表這些觀點，以免被斥為教授離經叛道之學。而次年，康有為即發表了《新學偽經考》——廖平評論道：「倚馬成書，真絕倫也。」[3]

7

一位儒學家因原創觀點受剽竊而大放悲鳴，卻無人應和。原創性本身從不曾是儒家的美德，而怒氣沖沖地堅持提出驚人新見的是自己而非對手，又恰恰背離了儒家昔日的論辯規則。廖平充滿妒意地聲稱自己先提出這些觀點，倒是表現了其思想的一致性；他將自己思想的發展精心分為「六變」，強調了對變化和革新的崇尚。他說：「為學須善變，十年一大變，三年一小變」，而三年不變的是「庸才」，十年不變的則為「棄才」。[4]

3　小島祐馬：〈廖平の学〉，第435–436頁；福井康順：《現代中國思想》，第23頁；Liang Ch'i-ch'ao, *Intellectual Trends of the Ch'ing Period*, trans. Immanuel C. Y. Hsü, Cambridge: Harvard University Press, 1959, p. 92；楊家駱：《民國名人圖鑒》，上冊，卷1，第13頁；楊蔭深：《中國學術家列傳》，第482頁；內藤虎次郎：《清朝史通論》，第162–163頁；清水信良：《近世中國思想史》，第442頁；橋川時雄：《中國文化界人物總鑒》，北京：中華法令編印館，1940，第661–662頁；森本竹城：《清朝儒學史概説》，第323、332頁；Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy, Volume Two: The Period of Classical Learning*, trans. Derk Bodde, Princeton: Princeton University Press, 1953, p. 709；Kung-ch'üan Hsiao, "K'ang Yu-wei and Confucianism," *Monumenta Servica*, vol. 18 (1959), pp. 126–131；錢穆：《中國近三百年學術史》，台北：商務印書館，1957，下冊，第642–646頁。

　　1935年北平景山書社版的廖平《古學考》由張西堂編輯。張去除了書中對康有為有爭議的批評，因為他認為廖平的書在康有為書付梓後才出版，而且似乎有兩處還參考了康有為的觀點作為獨立的相關研究，但這理由本身並無定論。參見該書序，第1頁；第19、29頁；末頁版權頁，第2頁。

4　小島祐馬：〈廖平の学〉，第444頁。(譯註：語出廖平《經話甲編》卷二。)

這一求新的使命感，以及聲稱康有為竊取了本應屬於廖平的開創新説的榮耀，都只不過是空言。無論康有為是不是剽竊者，他選擇了直面現實，創造歷史。康有為把這些聲稱孔子為改革者的觀點，與實際的現代變法改革聯繫起來，將觀念付諸實施，為現代中國展示了真正儒家責任感的最後一幕。而喋喋不休捍衛其原創性的廖平卻只是個普通的進士，小心翼翼經由舊的晉升渠道求取功名，並在1889年的會試中獲得考官賞識。這位考官未曾受改良思想影響，顯然也沒有任何內心困擾，其評語是習見的傳統讚賞之詞：「自鑄偉詞」、「兼舉群書」、「洞明古訓」、「其推闡形容譬況之詞皆有心得」、「通人之論，非專己守殘者」。[5] 康有為在戊戌變法中差點因為廖平提出的假説而送命，而廖平在戊戌年（儘管梁啟超承認這個觀點由廖平首先提出，但也因此而鄙視他）仍然龜縮不出，聲稱他並不想陷入論戰。[6]

一旦廖平聲稱他已超然於論戰之上，就沒什麼東西能阻止他越來越天馬行空，完全脱離孔子所立足的實際行動和歷史了。他熱衷於比最熱的空氣還要輕的言詞。1916年，廖平處於其自稱的第四階段，處理「天」和「人」的關係。他將「輕」和「清」視為「天」的品質，「重」和「濁」則屬於「地」。[7]「天」才是他的終點。他早年在和康有為的觀點巧合時，思考的問題是以相對世俗的説法提出的：廖平和康有為所擁護的是今文學傳統中的孔子，他們將孔子視為智慧最初的源泉，而古文經學傳統則強調周公。然而，到最後廖平完全拋棄了「濁」與「重」，

5 《會試硃卷》，《四益館經學叢書》，冊14，第1a–1b頁。

6 Liang, *Intellectual Trends of the Ch'ing Period*, p. 92；錢穆：《中國近三百年學術史》，下冊，第651頁。

7 劉師培：〈致廖季平論天人書〉，《中國學報》，第2期（1916年2月），第1a頁。

已經進入了升天的空想之中。他認為，最終所有人都會「飛升」，那時人們對衣食的俗世需求已經逐漸減少消失。[8]

廖平思想中的千禧年性質（millenarian quality）非常顯著，而且它與儒家基本教義之間的差異也很明顯。文明的秩序和歷史是儒家最緊要的關注點，千禧年之說絕非其多種可能性之一。儒家完全反對千禧年之說對末日降臨和完全破壞既有制度的渴望。

可以料想，廖平門下弟子不斷從其攀登星空的天梯上跌落。當廖平從「尊崇孔子」轉為「信仰孔子」，[9]那些心存疑慮的追隨者越來越轉向反宗教的反儒家立場——例如，廖平在四川的學生吳虞（1872–1949）後來在北京大學轉向陳獨秀的觀點[10]——廖平的這一小門派很快就衰落了。

三、從典範到預言

當孔子受尊崇時，他是政治人，是歷史中的人物，他吸引人（儒家理想型中的國之重臣）向他學習如何創造歷史——應該運用哪些原則，應該作出怎樣的判斷，無論是在最遙遠的未來，還是在經典記錄的過去。六經（由受人尊崇的孔子傳給後世）展示了歷史的典範（paradigm），是行動的永恒模式（pattern）。正如漢儒董仲舒所言：

9

8　廖平思想變化的詳細內容可見Fung, *A History of Chinese Philosophy, Volume Two*, pp. 705–716，以及小島祐馬的兩篇文章，一篇是〈廖平の学〉，第426–446頁，另一篇是〈六変せる廖平の学説〉，《支那學》，第2卷，第9號（1922年5月），第707–714頁。廖平早年的學說（被康有為借鑒的《今古學考》）提到今文經和古文經的區別在於前者和後者分別強調孔子和周公、晚年孔子和早年孔子、《禮記．王制》和《周禮》、《春秋》和《周禮》、託古改制和遵循周制、孔子著六經和孔子述而不作，見宇野哲人著，馬福辰譯：《中國近世儒學史》，台北：中華文化出版事業委員會，1957，下冊，第431–434頁。

9　福井康順：《現代中國思想》，第9頁。

10　同上註，第29、116頁。

「《春秋》記錄世之興亡。」[11]過程並不重要，時間的流逝並不會使真理失去絕對性。然而，當孔子受信仰時，他就是聖人，是先知、超凡入聖者、超越歷史的人物，他事先告訴了人們未來的結局。廖平心目中的孔子將未來所有會發生的事情都記錄在了《易經》中，所有後代應遵守的規則都記錄在《詩經》中，在這些書中他詳細陳述了其所創的宗教。[12]六經（由人們所信仰的孔子創作）神聖地記載了歷史的預言，模擬了尚不可見的行動。正如廖平於1894年指出的：六經皆由孔子新創，並非舊史。[13]具有典範性質的六經（也即知行合一的傳統主義古文經學家眼中的經典）是歷史，陳述了清楚表現基本原則的可見事件。而具有預言性質的今文經則是開啟歷史的鑰匙，並非歷史本身。

廖平早年攻擊為世人所接受的古文經，毫不猶豫地選擇以宗教方式理解孔子，而非以歷史的方式。廖平想要揭露「新學偽經」——借用康有為對廖平觀點的表述——以達到確立「真經」（今文經）為孔子所創的目的。但這就等於承認今文經是孔子偽造的；換言之，孔子本人就像被指為古文經偽造者的劉歆，自己撰寫了文本，並假託其為古代典籍。當然，廖平無意將二者等同起來，因此孔子必須是真正的超凡之人；如果他只是普通人，他就只能是廖平眼中劉歆這樣的御用文人（ideologue），被建立新朝（9–23）的篡權者王莽收買，並因此而獲得好處。除非劉歆和孔子完全不能相提並論，前者只是個不誠實的歷史學家，而後者是個純粹、神聖的先知，否則這兩種不同的「偽造者」——隱藏真正作者身分的人，又怎麼才能相互區別開呢？如果說

10

---

11 董仲舒：《春秋繁露》，載張之純編纂：《諸子精華錄》，上海：商務印書館，1924，卷4，第3b頁。

12 廖平：〈論詩序〉，《中國學報》，第4期（1916年4月），第1a–2b頁。廖平表示，《詩經》與《易經》，正如體與用，參見廖平：〈覆劉申叔書〉，《中國學報》，第2期（1916年2月），第1a頁。

13 錢穆：《中國近三百年學術史》，下冊，第644頁。

六經不是歷史，那是因為在古文經的版本中，六經是虛構作品，而在今文經的版本中，它們是揭開未來面紗的神奇力量。

六經從典範成為預言的過程在一代人身上就能看到，從務實官員薛福成(1838–1894)對六經的用法，到不問世事的廖平對六經的奇想，就是例證。在1875年的一道奏摺中，薛福成引用古代的楷模，作為當代人借鑒的對象。他寫道：「昔者樂毅伐齊，必先聯趙；諸葛守蜀，首尚和吳。蓋有所備，必有所親，其勢然也。」(換言之，歷史記錄的是實在，而非過程。)於是他得出結論：「洋人之至我中國，專恃合縱連横」(「合縱連横」出自先秦古籍《戰國策》，指的是戰國時期各國面對強秦威脅而採取的外交策略)。薛福成接著討論了五個最強大的「有約之國」：英國(中國之深仇)、法國、俄國、美國和德國。他尤其認為美國可能成為中國的盟友，因為美國想要抗衡歐洲列強，而中國的積弱增加了歐洲的強大。[14]

1879年，薛福成再次奏請皇帝關注日本通過採納西方物質技術而崛起的情況。他建議中國也學習洋務以警告日本：「日本聞中國之有備也，亦必知難而退，或者器未至而彼先服也。此古人先聲後實之妙用也。」(先聲後實，指的是最初欺騙性地大張聲勢，以達到最終實現目標的目的。)[15]「先聲後實」這個詞被認為能貼切地形容當時的情況，它最初源自《左傳》，後來《史記．淮陰侯列傳》用過，《漢書》的韓信傳也曾用到，只是略有變化。

薛福成用理性主義的態度在古籍中尋找相似的先例，而廖平則在研究中以神秘主義的態度發現隱喻。這正是對待世界的兩種方式(區別在於現實行動具有全部意義，還是完全不具任何意義)，前者從歷

11

14　薛福成：〈應詔陳言書〉，《庸庵文編》，《庸庵全集》(1884–1898)，冊1，卷1，第20a–20b頁。

15　薛福成：《籌洋芻議．利器》，《庸庵全集》，冊15，第13a–16a頁，尤其是第15a頁。

史的角度提出建議，比如說「古之鄭國於天下之情勢**正如**今之中國於世界之情勢」，而後者則暗示一切已經預先有了定命：「古之鄭國之情勢**正是**今之中國之情勢」。[16]對一名有責任感的儒者而言，即使是像薛福成這樣已處於儒家歷史末期且立場靈活的儒者，通曉古代之事也是為了「用」。而像廖平這樣充滿空想的儒者——在思想上並沒有責任感，也不對真正儒家所必不可少的政治行動負責——通曉古代之事只是為了確證預言。未來之事**必然**發生，因為經典提供的不是自由選擇的行動可資借鑒的方案，而是行動必然會導致的、事先已經決定了的啟示錄。

因此，廖平認為《公羊傳》中據稱是孔子針對「亂世」所言的「撥亂」之詞**預言**了中國在國際叢林中遭遇的現代磨難。[17]孔子已經預見了這一時代的到來，並用深奧隱晦的方式傳達了他的遠見。《公羊傳》是解讀孔子《春秋》的鑰匙，而《春秋》本身能夠開啟未來，屆時古代對「大同」的想像就會實現，大道會最終從「不同」到「同」——所有人彼此都相同，人和鬼神也都相同。[18]為了將正統儒學家認為是周代歷史的經典視為對世界的預言，廖平把《周禮》重新加入了經典的行列（他之前曾經將其剔出經典，參見本章註8）。但現在他認為「周」這個字指的不是「周朝」，而是「周」字的另一個意思「周全」。[19]這又是將歷史上的特定事件擴為預言性、普遍性的胡言亂語。

12

16　還有秦國即是英國，魯國即是日本，等等。參見小島祐馬：〈廖平の学〉，第437–438頁。

17　廖平：〈與康長素書〉，《中國學報》，第8期（1913年6月），第19頁。

18　廖平：〈大同學説〉，《中國學報》，第8期（1913年6月），第1–2、10–11頁；小島祐馬：〈廖平の学〉，第438頁。

19　小島祐馬：〈廖平の学〉，第436–437頁。

四、從預言到終結

正如所有出仕的儒者，薛福成訴諸經典的時候，問的是「我要做什麼？」而廖平這個從實行者的世界中被驅逐的儒者，則把這個問題改為「我們是誰（在何處）？」昔日儒者一貫視為恥辱的「空言」——行動或歷史基本內容的反面——卻被廖平明確地、充滿敬意地歸於孔子。

廖平筆下的孔子要表達的是深奧隱秘的意蘊，包裹在虛假、隱喻性、外在的「歷史」表面裏，例如其撰寫的周文王故事。因為孔子作為「素王」（沒有王位的王）被限制在知識的內在領域中，隔絕於實行的外在領域之外，於是他用「空言」來表達知識。這些「空言」記錄的並非它們似乎記錄的東西——過去發生的公開的政治——而是未來的隱秘遠景。對廖平而言，「素王」觀念才是六經想表達的意思。[20]

廖平為原創性自豪，向康有為誇耀其作品「無字不新」（也即廖平是第一個揭示其中隱藏涵義之人），但是，他又說自己「無義非舊」。[21]因此，其實廖平自相矛盾地模仿著正統觀念中那位「**述而不作**」的孔子。但是，他稱孔子「造經」，又自豪地轉述了孔子之「空言」，於是也把正統解釋中「空言」一詞的貶義帶到了自己的時代。他自己說的就是空言，與時代的歷史毫無關聯。廖平的學說再不會傳給任何人了。

有人也許會說（廖平肯定會）他似乎傳給了康有為。康有為肯定不想無所作為，他引領了戊戌變法運動。這難道不是廖平的儒學付諸行動的例證嗎？儒學背離歷史，背離其對事件進程的影響，難道必然暗示了儒學不再將歷史作為智慧根源嗎？換言之，難道廖平寡淡的一生真的是對應了其空言，這並非單純的巧合？

13

20　關於「空言」是恰好適合於「素王」的表達方式，參見上註，第434頁。

21　廖平：〈與康長素書〉，第19頁。

要將廖平置於中國歷史中，重要的是看到「預言式的」儒教在康有為手中發生了什麼。廖平不參與公共事務，只有帶著這種向內的態度，他才能一次又一次奇詭地推陳出新。他一度與康有為和梁啟超在今文經或公羊派經學上觀點相似，後來卻漸行漸遠。這三個人走上了三條路。

梁啟超超越了今文經學，轉向後儒家（非儒家）的想法。[22]康有為卻保留了他的信念，但不再從儒家內部追求進一步發展——換言之，他沒能做到將政治「儒教化」（從他的視角來看）；他避免了廖平選擇的道路，也即將思想之網變得更細密更奇詭，而是選擇保持對政治的責任感。但這後來成了將儒教「政治化」，使保存儒教成為一個政治議題，而這等於默默承認了儒家不再主宰所有政治議題的事實。它不再是解決政治問題的靈感源泉，而成了政治中爭訟的焦點，如今的政治已經在所有方面都由非儒家的、真正的現代目標所指導。康有為在儒家中國的「天下」中曾是激進分子。而在後儒家的「國家」中，中國只是天下的一部分，儒教的機會只存在於中國的「國粹」中（參見第二卷），於是他轉而反對激進。康有為在戊戌變法中未能構建起一套儒教的方式去支持激進主義，但他反對基於傳統儒家觀點的保守主義，而當自帶破壞傳統光環的共和終於來臨，康有為又轉而持保守觀點去支持儒教。重要的是，他一度認為世上最重要的事是區別「偽」經和「真」經，而如今卻無差別地捍衛所有儒家經典。

早年的康有為（當時他與廖平觀點相似）試圖通過聲稱創新符合孔子的權威，使創新成為中國固有事物。為了創造歷史、改變這個國家，人們要服從孔子。但是，當君主制覆滅，新事物顯而易見是外來的；新事物的倡議者拋棄了孔子，而非訴諸其權威。於是，康有為以新的方式加入了那些附麗於舊事物的人。如今孔子成了要去拯救的對

14

22 見《梁啟超與近代中國思想》。

象，因為他在國族的歷史之中，是國族歷史的一部分。中國的山川河流、草木蟲魚，都體現在孔子的教誨之中。[23]曾經可被視為「儒家式進步」的變法改良，只是照貓畫虎地模仿西方。因此，康有為從「國粹」這個**現代**觀念出發，更進一步地提出浪漫派、相對主義的觀點，而非從普遍正確性的觀點出發，提出理性主義的儒家觀點。如果孔子不做中國延續性的擔保人、主持變革的天才人物，反而成為變革的犧牲品，那麼就必須抵制變革以捍衛孔子。

贊成其他各種立場的各種論述在20世紀甚囂塵上。孔子從指導者的位置上下來，和康有為一起成為歷史舞台上跑龍套的角色——這並不比與廖平賦予他的遠離歷史的角色更有影響力。在這兩種情況中，儒家的招牌和儒者的人生軌跡相似。在政治上越貧乏，在思想上就越誇張：廖平「飛升」的烏托邦信條完美地配合了他從歷史中退出、被歷史驅逐的經歷，在他生活的時代，官僚制和儒家不再攜手並進。充滿玄思的廖平並沒有「導致」儒家的衰敗；他是在用一種方式對儒家的衰敗作出反應，而這種方式是其衰敗的例證。有人也許會說，這樣一種儒學，或者說**任何**現代儒學，都是無「用」之「體」，正如朱熹當年對佛教玄思的評價。當遇到現代問題的時候，儒家的解決方法不再有效，儒家的智慧不再具有非遵守不可的權威，而有抱負的儒者也不再想方設法在公共生活中一展所長。

廖平就到此為止了——康有為也是一樣，他的變法失敗使其思想失去了政治生命，自己也成了政治邊緣人。他始終珍視的那種儒教，不像廖平的學說那樣成為完全否認行動的奇想——康有為從未像廖平那樣成為政治上的隱形人——但是康的儒教是被動的，不再是激勵行動的儒家學說，它是需要保護的歷史遺跡，而非塑造歷史的主要模具。　15

23　康有為：〈中國學報題詞〉，《中國學報》，第6號（1913年2月），第3頁。

廖平比康有為更具烏托邦精神，寫得比康有為更早，也比他更久，是最後一位將儒學作為心中首要之物來研究的人。他努力追求的是以最純粹形式表達的密語傳記和不切實際的儒教。他自己退出了歷史的主要脈絡，也從歷史中剝離了其昔日的儒家意義。他一生有代表性之處也正在於此，就像是這個時代的鏡像。

在廖平的時代，儒家正在淪落到僅有歷史意義。當歷史還處於儒家內部時，歷史意義從來就不是儒家所具有的屬性。廖平把「六經非史」寫成一篇有關信念的文章——而這篇文章恰恰有助於儒家成為歷史，儘管是非儒家意義上的、相對意義上的歷史。如今六經顯然已經成了「歷史」，而廖平對六經仍有活生生的熱忱訴求，這使他顯得如此古怪，成了他所在時代的歷史遺跡。這個很久之前聲稱自己首創新說的人最終被認可了毫無爭議的原創性：一種古怪的、時代倒錯的思想。歷史已經超越了他，把六經——他心中的寶藏——打發到了過去的墓地中，而那地方正是他曾經不屑用的。

第二章

井田辯*：儒家辯論場的瓦解

蔽芾甘棠，勿翦勿敗，召伯所憩。

——《詩經・召南・甘棠》[1]

方里而井，井九百畝。其中為公田，八家皆私百畝，同養公田。

——《孟子・滕文公上》[2]

16

當廖平和早年的康有為用儒家經典來預言未來時，他們使經典脫離了其本該預言的未來。他們自己解讀經典的方式已經終結了。他們曾將儒家經典作為有約束力的權威。無論如何抹黑正統儒學家（後者看重的是多少有些不同的正典文本中的另一些段落），他們訴諸經典權威這一做法本身就足夠傳統了。「今文」和「古文」之爭是儒家內部最後一次爭議，但這爭議對於反傳統者而言卻無關緊要，他們在儒家之外為中國尋找出路。

---

* 譯註：這章的標題原文為「Ill Wind in the Well-field」，直譯為「井田裏的邪風」，借用了英語世界裏一句俗語「It is an ill wind that blows nobody any good」。意思是「不管事情有多糟，總有人受益」。考慮到其引申義過於複雜晦澀，此處借用胡適一篇文章的題目，譯為「井田辯」。

1 Ezra Pound, *The Classic Anthology Defined by Confucius*, Cambridge: Harvard University Press, 1955, p. 8.

2 James Legge, trans., *The Chinese Classics*, Oxford: Clarendon Press, 1895, vol. 2, p. 245.

這些人有解讀儒家經典的其他方式。廖平尋找的是終極智慧的鑰匙；康有為尋找的也是智慧，後來則是「國粹」。他們彷彿在肉身死去前就已作古。後儒學時代的學者走到了台前，他們關於歷史的理論還是給了儒家經典一席之地，將其作為歷史文獻，而非歷史判斷的標準。這些新人在古代典籍中尋找的不是智慧，不是「中體西用」裏的「體」，而是「科學研究」的素材。[3]這並非儒家對歷史的理解，它使儒家經典成為全新的文本，來自被重新想像的過去。

17

因此，儒家脱離歷史並不僅僅是儒者自己離開歷史，以及儒家意義上的歷史從他們的思想中退卻。昔日的儒學議題，如「井田論」，仍然為人討論——但是其歷史意義完全改變了。

一、從字面本義到隱喻

1919年是中國自由思想者的重要一年，他們發起的「五四運動」使整個舊的真理體系都受到懷疑，《孟子》一書也備受爭議。胡漢民(1879–1936)在一篇刊物文章中表示，他接受古代存在井田制的說法。這種土地制度最初由孟子在公元前4世紀描述並提倡。早在1920年，胡適就在同一刊物上回應，否定井田制曾經存在過。廖仲愷(1877–1925)、胡漢民和其他人再反駁胡適的觀點，實際上懷疑派並沒有取勝：井田制繼而在中國共產主義歷史學家的作品中經常出現，不是作為寓言，而是作為歷史上確實存在的事物。然而，這並不意味著馬克思主義者回到了昔日的大道上，而儒家多少經受住了現代風潮(the modern temper)。相反，這種現代風潮的出現只有在井田制觀念的持續存在中才能被察覺到。井田制在此之前的千百年中都確確實實具有屬於儒

3　見內野熊一郎：〈民国初．中期の経學観〉，《日本中國學會報》，第9號(1957)，第1–9頁。

家的意義，它是孟子描述、提倡並挑戰其後繼者去應對的一種社會制度，如今卻成了一個隱喻。它意味著某些完全不屬於儒家的事物、價值或社會理論。井田制在20世紀的轉變是由所有捍衛其歷史性的人造成的——無論是傳統主義者、激進理想主義者，還是唯物主義者。 18

《孟子》描述的井田制，再加上《周禮》中更細緻的描寫（《周禮》表面上是成於《孟子》之前，但實際上是後出的衍生文本），組成了一個最具有對稱性的說法。孟子稱之為「井」田，是因為它被縱橫各兩條阡陌平均分割成規整的九塊，就好像「井」字一樣，其中周圍八塊是各家私田，中間第九塊是公田。在《周禮》中，九「夫」（此處指耕作的單位勞力）組成一「井」，每一「井」的周圍有四英尺*寬和深的「溝」與其他「井」相區分；縱橫各十「井」組成的正方形地塊是一「成」，「成」之間由八英尺†寬和深的「洫」分隔。這一模式以嚴格的規整性重複，組成越來越大的地塊和越來越寬、越深的灌溉系統。[4]此制度無與倫比地精準、規整，實際上更像是對某種設計的表述。因此，這種制度可能最易受到胡適的此類批評：胡適認為它顯然是儒家和諧理想的產物，完全沒有歷史中社會現實的氣息。他說，它不過是「託古改制」

---

*　譯註：約1.2米。

†　譯註：約2.4米。

4　關於「溝洫」系統，見《周禮》，《四庫叢刊》本，上海：商務印書館，1942，冊6，卷12，第18b頁，以及Edouard Biot, trans., *Le Tcheou-li ou Rites des Tcheou*, Paris: Imprimerie Nationale, 1851, vol. 2, p. 566。

朱熹確實認為《周禮》區別了「井田」系統和「溝洫」系統。他表示，與他觀點不同的浙江永嘉學派（這派更傾向於「禮樂」問題，而非朱熹所強調的「心性」問題）才在當下對土地問題的討論中把兩個系統混合起來；參見朱熹：《禮一・周禮》，載《朱子全書》，1714，冊15，卷37，第12b頁。對井田和「溝洫」的關聯，現代也有人表示懷疑，見田崎仁義：《支那古代經濟思想及制度》，東京：內外出版，1925，第495–511頁。但是，儘管有朱熹的否認和他對這一問題其實源於當代論爭的詮釋，井田和溝洫一般還是在儒學著作中被聯繫在一起，如北宋蘇洵：〈田制〉，載《三蘇文集》，上海：中華書局，1912，冊1，卷6，第6a頁；馬端臨：《文獻通考》，浙江書局1896年版，冊2，卷1，第4a–9a、33b–34b、36b–37a頁。蘇洵和馬端臨的寫作時間分別在朱熹之前和之後。

的一個例子。[5]正如後來一位觀點相似的學者所言，井田制沒有歷史：它只是一種社會思想、一種靈感、一種理想。[6]

然而胡適眼中井田制的弱點，在其對手眼中卻是長處——這説明他們兩派全都是現代人。因為實際上，不折不扣的井田制幾乎被所有人放棄。胡適否認的是井田制實際上真的以其字面意義存在過，對他的反駁則成功地強調井田制理想化的特徵；然而，在理想主義/唯心主義(idealism)的本質中有著微妙的差異，對理想(ideals)(「最好的會是什麼」)的強調，被對觀念(ideas)(「在不同的表象下，實際上是什麼」)的強調所代替。反對胡適的那些派別，將井田制從某一國家歷史中的特定位置上抽離出來，使其成為一種具有普遍性的制度。在捍衛者眼中，井田制成了一種類型。

19

對那些更感性的激進分子和某些傳統主義者而言，井田制也是社會主義的某種神聖根基。對那些更具漸進發展觀的思想者而言，它成了某種形式，而其內容則是超越國別的普遍歷史的某個階段。在這兩種看法中，井田制都不再具有確實的涵義，在時空中不再有確實的位置，而成了某種自由漂浮的隱喻，指向了某種未明確表述的涵義。當井田制被解讀為「人類社會主義的目標」，或「原始共產主義」，或「封建主義」，都是對古代文本的現代翻譯，這種翻譯就好像龐德(Ezra Pound)

5　胡適：〈井田辯〉，《胡適文存》，上海：亞東圖書館，1927，第249頁。關於胡適提出的井田問題，當時就有人評論，參見Paul Demiéville為1921年亞東圖書館出版的四卷本《胡適文存》寫的書評，載*Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, vol. 23 (1923), pp. 494–499。

6　高耘輝：〈周代土地制度與井田〉，《食貨》，第1卷，第7期(1935年3月1日)，第12頁。參見丁道謙：〈由歷史變動律説到中國田制的「循環」〉，《食貨》，第5卷，第3期(1937年2月1日)，第46頁。丁從現代人的角度評論司馬遷(公元前145–前90)經常被人引用的對秦國法家大臣商鞅(公元前390？–前338)毀井田的斷語；丁認為秦國那時其實既無井田之形也無井田之實。他區別了作為一種制度(儘管不存在)的井田和作為一種社會政治概念的井田，並認為對秦國井田遺跡的論述只反映了後者。

將幾千年前的中國詩歌用雷默斯大叔（Uncle Remus）式*的口語譯成英語。龐德所暗示的是，某個時間、某個地點、某個典故——個別的歷史屬性——都只是現象，隱含著來自其他時空的人類的本體永恒性（noumenal eternity）。孟子筆下的典故也被從歷史中抽離，化為隱喻，成為形式化的暗示，暗示這樣或那樣隱晦的理念內容。

二、井田制與儒家的改革精神

當胡適將井田制僅視為空想，那些反對其懷疑主義的人批評他太把字面意思當真。這個論點有著非常有趣的論證邏輯，因為胡適的對手在捍衛這部儒家經典時，顯然與胡適抨擊的對經典的傳統觀點相距甚遠。他們用自己的方式把井田制保留在歷史中，也即貶低字字當真的解經之法，但前現代的儒者曾完全把孟子的話和他對井田制的描述字字當真。

從漢代到清代，大約兩千多年時間裏，既有官員和學者主張恢復井田制，也有人否定恢復井田制的可能性。然而，沒有一個公認正統的儒者否認儒家經典就是歷史，無論他對後世應該如何看待井田制持何種觀點。韓嬰（活躍於公元前150年）把孟子對於鄉里互助的所有田園詩般的描述都歸於「井」（不僅體現在八家共同負責的公田，而且在社會關係的方方面面），並以儒者的一貫做法，將其作為經典記載的聖賢歷史，作為標準來評判不如聖賢的後人。[7]按照這種思路，經典　20

* 譯註：喬治·錢德勒·哈里斯（Joel Chandler Harris）小說《雷默斯大叔》（*Uncle Remus: His Songs and His Sayings*）裏的人物，哈里斯用這一人物表達美國南方黑人的民間傳說和方言。

7 James Robert Hightower, trans., *Han Shih Wai Chuan: Han Ying's Illustrations of the Didactic Application of the Classic of Songs*, Cambridge: Harvard University Press, 1952, pp. 138–139.

記載的井田制就成了對每況愈下的後世的持續批評；儘管對一些儒者而言，這是道德悲觀主義的理由，但對另一些而言，是在質疑重返古代盛世的道德熱情。

比較對井田制的不同理解，我們也許可以避免從心理角度去揣測。無疑，中國思想家秉性各異，有些比另一些更樂觀。但是這些氣質很難把握，只會使我們的討論偏題。通觀儒家的王朝歷史，有另一套更能理解、更切題的評判方式，也即用哲學和政治的語匯來表述——內和外、官僚制和君主制（第二卷）——理解井田制也許可以從這些角度切入。

如果「內聖」的力量主宰，那麼強制實施井田制的政治行動（因為必須強制對土地進行重新分配）就完全不可接受。強制力是對德行的否定，而使用強制力的政權，也即本應建立在德行上的君主制政權，要因這樣的行動而蒙羞。然而，若「外王」的力量佔上風，儒者就致力於追求社會和諧。他們必須聽從孟子和《周禮》的啟示，推行某種實質上類似於平均主義的井田制度（與君主使所有其他人完全平等的興趣相一致）。一部分儒者認為外部世界——君主的世界——太墮落了，以至於無法實施一種完美的制度，除非以同樣墮落的方式強制實行。因此，井田制必須留在歷史之中。另一部分則認為（同樣也是一種儒家信念）聖賢的井田制必須實現，經典仍然被當成歷史，但行動（必然是君主的行動）仍必須提倡。這些儒者都認真地把經典記載的內容當成確有其事。[8]

8　見W. Theodore de Bary, "A Reappraisal of Neo-Confucianism," *Studies in Chinese Thought*, ed. Arthur F. Wright, Chicago: Chicago University Press, 1953, pp. 103–104。張君勱（Carsun Chang）也討論了在堅持孟子恢復井田制的觀點（如張載和王安石）和反對強制恢復井田制（如程顥、程頤、朱熹）之間的緊張關係，見Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought*, New York: Bookman Associates, 1957, p. 188。

不以隱喻方式理解經典文字的蘇洵認為「溝洫」體系的複雜性是井田制無法復興的因素之一。[9]朱熹反對至少某些三代以後的君主曾像上古賢君那樣治國的觀點。[10]馬端臨（13世紀）則緬懷儒家經典記載的夏商周「三代」，也即井田制的黃金時代，「無甚貧甚富之民」。[11]這些是相信過去的井田制不能在今日復興的主要人物。但是王莽（卒於23年）和王安石——前者後來篡位稱帝，後者受皇帝庇護——都是井田制的積極推行者，都以其「外王」的行動而非「內聖」的玄思知名。公元9年，譴責秦朝毀聖人制度、壞井田的王莽宣佈恢復井田制，所有田地都成為公田（屬於皇帝），不得買賣繼承。少於八名男丁的家庭只能有一「井」的田地。他威脅要把井田制度的反對者都流放，而且在一定程度上實施了。[12]王安石以詩人的想像力將井田視為拯救弊政的可能方法：「……入粟至公卿。我嘗不忍此，願見井地平。」[13*]王莽和王安石是反對井田的悲觀主義者的主要攻擊目標。

21

9　蘇洵：〈田制〉，《三蘇文集》，冊1，卷6，第6a頁。

10　庄司荘一：〈陈亮の学〉，《東洋の文化と社会》，第4號（1955），第98頁。

11　馬端臨：《文獻通考》，冊1，序，第5a–5b頁；又見Chen Huan-chang, *The Economic Principles of Confucius and His School*, New York: Columbia University Press, 1911, vol. 2, p. 528.

12　C. Martin Wilbur, *Slavery in China During the Former Han Dynasty, 206 B.C.–A.D. 25*, Chicago: Chicago University Press, 1943, pp. 452–453. 該書譯自《前漢書》。

13　H. R. Williamson, *Wang An Shih: A Chinese Statesman and Educationalist of the Sung Dynasty*, London: A. Probsthain, 1935, vol. 1, p. 27.

*　譯註：出自王安石〈發廩〉，全詩為：「先王有經制，頒賚上所行。後世不復古，貧窮主兼併。非民獨如此，為國賴以成。築台尊寡婦，入粟至公卿。我嘗不忍此，願見井地平。大意苦未就，小官苟營營。三年佐荒州，市有棄餓嬰。駕言發富藏，雲以救鰥惸。崎嶇山谷間，百室無一盈。鄉豪已雲然，罷弱安可生。茲地昔豐實，土沃人良耕。他州或呰窳，貧富不難評。豳詩出周公，根本詎宜輕。願書七月篇，一寤上聰明。」

王安石將《周禮》作為政治改革的藍圖；井田制和《周禮》中其他內容都具有了神聖性。[14]文人憎惡王安石那種自以為與《周禮》一致的態度，於是一些人懷疑《周禮》是偽經，直到朱熹再次肯定其真實性。[15]懷疑者其實是對的，他們懷疑的理由在胡適和其他現代人眼中卻是錯的。

儘管沒有明言，但其實他們批評的是中央集權，而非主要針對文本的真偽；身為儒家文士，他們也有「外王」的傾向，而身為儒家官員，他們也需要國家，即便要抵制國家宣稱干預私人土地兼併的自我標榜。在這種張力下，自然會有儒者試圖將《周禮》剔出經典，藉此方式使事情變得簡單一些。這樣做就能消除這部經典為王安石這樣的積極有為者(actionist)提供依據的威脅。(耐人尋味的是，在19世紀，洪仁玕這位最激進、最中央集權的太平天國領袖之一，也尊崇《周禮》。)[16]朱熹批評這種借用經典的方式敗壞了此書的可信性，他接受了《周禮》可疑的權威性，只是直白地強調內勝於外，道德和形而上學勝於政治行動主義(activism)。這與相信《周禮》和《孟子》(尤其是《孟子》)都是真實而具規範性的文本的立場是一致的。於是，這一觀點必然包括了井田制理想，但是他又傷感地否定了這一理想適用於後世，因為聖賢時代之後社會就墮落了；重新恢復井田制就必須使用不被認可的強制力。

22

14　見王安石：《周官新義》，上海：商務印書館，1937，上冊，第84頁(這部分內容是王安石引申自《周禮》，冊2，卷3，第23a–23b頁，法文譯本見Biot, *Le Tcheou-li ou Rites des Tcheou*, vol. 1, pp. 226–227)。王安石此處詳細描述了從「九夫為井」到「四縣為都」等行政單位形成的規整的金字塔，這些內容也出現在《周禮》的其他地方。

15　Williamson, *Wang An Shih*, vol. 2, p. 301. 見《朱子全書》，冊15，卷37，第10a頁。此處朱熹反駁胡氏父子認為王莽命令劉歆偽造了《周禮》。朱熹再次確定了《周禮》為周公所傳的正統儒家信條。

16　洪仁玕：《資政新編》，載向達等編：《太平天國》(二)，上海：神州國光社，1952，第524頁。

17世紀，有學者認為朱熹的理學依據非經驗的形而上之理，太過關注「內聖」的觀念，太少關注實實在在之事。可想而知，他們與朱熹在井田制問題上有不同看法。黃宗羲深信井田制可以恢復。[17]朱熹認為，在統治者並不具有完美德行的情況下，井田制不可行，但顧炎武則對恢復井田制所需要的德行完美並沒有那麼高的要求。他像孟子一樣引用《詩經》裏的詩句「雨我公田，遂及我私」，並將其作為「天下」(也即帝國)與「家」之間關係的象徵；顧炎武說，上古賢君知道以天下為重，但也知道人之本性有私心。他們並不完全抹殺私心，而是體恤這種私心，於是以井田制的方式將土地授予私人，「合天下之私以成天下之公」。[18]

顏元是另一位認為實行勝於玄思的儒者，他感到恢復現代的井田制是不可推卸的責任。他提出了詳細的方案，包括各種測量方法，要按原樣恢復井田制，因為他認為這是實現「王道」的關鍵。他覺得，如果為了追求財富而犧牲人情，導致眾人勞作的成果也滿足不了一人，那便是「不宜」。「況一人而數十百頃(一頃為一百畝，相當於六萬平方米左右)，或數十百人而不一頃，為父母者，使一子富而諸子貧，可乎？」[19]他同意朱熹的觀點，經典中的「三代」(其卓越之處正是井田制)已經設定了聖賢的標準，後來沒有任何朝代能夠企及。然而，顏元認為，毀井田造成了後世的墮落，或者說成了後世墮落的一部分，但這一過程能被逆轉，井田制能重新建立。與之相比，朱熹則

23

17　W. Theodore de Bary, "Chinese Despotism and the Confucian Ideal: A Seventeenth-century View," *Chinese Thought and Institutions*, ed. John K. Fairbank, Chicago: Chicago University Press, pp. 188–189.

18　顧炎武：《日知錄》，上海：商務印書館，1933，上冊，卷3，第12頁；《孟子．滕文公上》，第3章，第9句，英譯見Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, p. 242。

19　顏元：《存治篇》，《顏李叢書》(1923)，冊4，第1b–4b頁。李塨(1659–1733)在恢復井田制這一點上，明確地應和其老師和同道顏元，見李塨：《閱史郤視》，上海：商務印書館，1937，卷4，第47–48頁。

將井田制的終結視為衰落的徵兆，而非衰落的事實（可以補救的事實）本身。[20] 顏元可以完全理解蘇洵對井田不存於世的感傷之情。「貧民耕而不免於飢，富民坐而飽且嬉。」[21] 但是蘇洵其實和朱熹一樣將「三代」視為歷史（對朱熹而言，井田制的目的並非社會平等，而是恰當的社會差異）。[22]

實際上，悲觀者的確是對的。只要思想者確鑿無疑屬於儒家，且完全把井田制當真（而非當作隱喻，當作某種東西的精神），那麼這一制度就不可能實施。要麼它在像王莽那樣試圖普遍推行的人手上馬上遭到慘敗，要麼它只是像過家家一樣在無人關注的社會小角落裏實行。後者就是短命的「八旗井田」，1724年在直隸的兩個縣裏開始實施，作為解決清朝日益增長的八旗人口生計的臨時措施。原屬戶部和內務府的大約二千畝田地被分給五十戶滿人、十戶蒙古人和四十戶漢人家庭。每戶有塊私田，而每八戶家庭共同耕耘一塊公田；《會典》稱這樣安排是遵循了《周禮》。1729年，另外兩個縣的土地也按照這一制度分配，但是公田的想法失敗了，1736年乾隆取消了這一襁褓中的井田制。[23]

---

20 顏元：《習齋記餘》，上海：商務印書館，1936，卷1，第10頁。

21 蘇洵：〈田制〉，《三蘇文集》，冊1，卷6，第5頁。

22 見朱熹：《孟子集注》，《四書章句集注》，上海：商務印書館，1935，卷5，第67頁。此處朱熹討論了《孟子・滕文公上》，第3章，第15節，英譯見Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, p. 244：「請野九一而助，國中什一使自賦。」朱熹說這種「分田制賦」的方法是為了「治野人使養君子」。此處關注的問題主要是如何供養不勞作的君子，而井田是一種規範化的體系，為其提供完全恰當的供養。參見《孟子・滕文公上》，第4章，第6節，英譯見Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, pp. 249–250：「故曰：『或勞心，或勞力。勞心者治人，勞力者治於人。治於人者食人，治人者食於人。』天下之通義也。」《孟子・滕文公上》，第3章，第19節，也即最後一句，英譯見Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, p. 245：「公事畢然後敢治私事，所以別野人也。」朱熹強調「公田」為「君子之祿」，而公田先於私田，標誌著君子和小人之分。

23 臨時台灣舊慣調查會第一部報告：《清國行政法》，卷2，神戶，1910，第232頁。

那麼，那些既承認井田制的重要性又認為其無望實施的人還能有何出路呢？朱熹比大多數人都更悲觀，或者說更堅持理想。他覺得甚至近似於井田制的制度在聖賢時代之後也不可能實現了。[24]不過，在井田制問題上，馬端臨和蘇洵儘管與朱熹的觀點相同，卻想嘗試與井田最接近的制度。如果說在井田制的時代沒有極富或極貧之人，那麼皇帝及其官員就應該仍舊確保不存在極富極貧之家，[25]就應該實施「限田」政策，分配田地並抑制兼併，「不用井田之制，而獲井田之利」。[26]

24

中國歷史上「限田」（也常稱為「均田」，因為限田就是為了避免不平衡）政策的倡議者總是將其努力視為至少是隱約反映了井田制。真正井田制的提倡者，如張載（1020–1077）和王安石，都將「均平」視為井田制的精髓，[27]而理想不那麼高遠的政治家也可以將「均」作為「井」

王安石早就提供了這種在屯田中使用井田制的先例。1070年，他建立了一種名為「保甲制」的民兵體系，就是以井田制的集體責任為前提。根據陶希聖的說法，王安石認為井田制和他的「農兵」體系是密不可分的。見陶希聖：〈王安石的社會思想與經濟政策〉，《社會科學季刊》，第5卷，第2期（1935年9月），第126頁。

歷史上這種固執相信井田制的例子之一是雍正朝的井田制，而一位現代人評價它不僅僅是儒家的尚古，而且是有可能解決社會病態的具體方案，這個方案失敗了不是因為井田制本身注定了毫無希望，而是因為旗人的階級性質有缺陷，見魏建猷：〈清雍正朝試行井田制的考察〉，《史學年報》，第1卷，第5期（1933年8月），第125–126頁。

24　Chen, *The Economic Principles of Confucius and His School*, vol. 2, p. 526.

25　馬端臨：《文獻通考》，冊2，卷1，第39a頁，引用了另一位宋代學者的觀點並附和了他。

26　蘇洵：〈田制〉，《三蘇文集》，冊1，卷6，第6a頁。

27　關於張載，他像王安石一樣相信「《周禮》必可行於後世」，而且他認為「治天下不由井地，終無由得平」，他將井田制理解為「周道止是均平」，見錢穆：《國史大綱》，重慶：商務印書館，下冊，第415頁，以及丁道謙：〈由歷史變動律說到中國田制的「循環」〉，第49頁（轉引自《宋史》記載的〈張載傳〉）。關於王安石以「均平」為目標是其討論《周禮》中井田制時首要強調的，見王安石：《周官新義》，上冊，第98頁。

的替代品或衍生物。[28]真的認為井田制現實可行的政治權威容易被污名化為殘酷無情(而持相似觀點的純學者則容易被認為是不切實際)，於是「均田」有時就能滿足儒者「外王」和「內聖」兩方面的傾向，也即他對天下的關懷和他心中對皇帝無言的責備。

其責備在於他相信「均田」遜於「井田」，而井田制不可行正是因為皇帝不完美的德行。然而，這種責備肯定是無聲的，「均田」大體上是皇帝的興趣，而非官僚的興趣。皇帝的王朝有賴於有效的中央集權，因此他才是最關心如何抑制地主權力的人；因為土地兼併也許最終會耗盡國家財力，刺激沒有出路的農民造反。受到井田制啟發的「均田」努力是君主自然會想到的應對之計。那麼，為何我們又發現戰國七雄之首的秦國總是被指責「毀井田」，並因此(正如在其他方面)而冒犯了儒家的是非判斷？[29]

事實似乎是這樣：先秦時期，也即儒者後來認為屬於井田制的時期，其實是封建時期，有諸多政治上的土地分封和對土地買賣的限制。秦國確立了自由買賣土地的權利(這事實上顛覆了任何像井田制一樣的規則的、固定的土地分配)，於是將收取稅賦的關鍵權力覆蓋

25

28 例如，董仲舒對漢武帝(公元前134–前86年在位)說：「古井田法雖難卒行，宜少近古，限民名田，以澹不足」，引自《漢書．食貨志》，英譯見Nancy Lee Swann, *Food and Money in Ancient China: Han Shu 24*, Princeton: Princeton University Press, 1950, p. 183；漢哀帝時(公元前6年–公元1年在位)師丹上書曰：「古之聖王，莫不設井田，然後治乃可平。」引自鄧初民：〈土地國有問題〉，《東方雜誌》，第22卷，第19期(1923年10月10日)，第14頁。關於現代人把均田與井田聯繫在一起，見梁園東：〈古代均田制度的真相〉，《申報月刊》，第5卷，第4期(1935年5月15日)，第65–66頁；以及梁園東：〈井田制非土地制度說〉，《經濟學季刊》，第6卷，第3期(1935年11月)，第51–53頁。梁認為均田原本是個稅收體系，後來人將其理解為平均地產，但他又認為井田制純粹是貴族剝削農奴的封建制度，並批評其同時代人犯了一個在他看來廣為人誤解的錯誤——將井田制理解為儒家均田思想的雛形。

29 幾乎所有對井田制歷史的討論都指責公元前4世紀秦國大臣商鞅「毀井田」的政策；參見本章註6。顏元則將責任歸於秦始皇，後者在公元前221年建立了大一統的帝國，並成為中國第一個皇帝。

到整個疆域，並將普遍徵税的理想傳承給了後來的各朝各代。但是，為了保持這種從之前的封建時期艱難獲取的權力，各朝各代時不時要訴諸均田的措施；它們試圖侵犯財產所有權，以拯救王朝制度本身，而王朝制度才是確保財產所有權的根本。因此，帶著井田制光環的均田政策，其實是試圖避免因私人土地兼併而回到當初井田制所處的土地所有制情況（也即先秦的情況），那時土地不能在國家的保護下買賣，因而也不能在國家權力下徵税。[30]

王朝所需要的是井田制的詩歌、其社會平等的光環。它美化了君主的均田努力，從而阻止了已成為過去的真實的井田制重現，也即封建諸侯世家對公權力的褫奪。儒家地主在均田壓力下遭受損失，譴責均田為秦政或法家，並回憶起那些臭名昭著的井田制終結者。無論是作為國家（the State）的藉口，還是作為士紳對國家權力的羞辱，井田制都作為政體的最高理想而傳諸後世。《明史》記錄了一位學者的明確立場，為了天下的最終和平，井田制必須付諸實施，「限田」不行，「均税」也不行。[31] 清朝末年，當外來的理想持續博得人們注意，中國思想家用來與西方平均主義思想相比附的，主要是僅在經典中稍稍提

30　在1920年代及以後對井田制的討論中，強調了「均田」是私有土地所有權的伴生物，見胡漢民：〈胡漢民先生答胡適之先生的信〉，載朱執信等著：《井田制度有無之研究》，上海：華通書局，1930，第45頁；劉大鈞：〈中國古代田制研究〉，《清華學報》，第3卷，第1期（1926年7月），第685頁；梁園東：〈井田制非土地制度説〉，第51頁。這一觀點的推論就是將井田制與封建制聯繫起來，而在秦國建立普遍的土地可轉讓制度並統一天下後，封建制就已經結束了——秦始皇帝的成功與這些政策密不可分，他不可能恢復井田（儘管有人將其作為一種假設的願望），因為這就等於將井田制與其原初的也是必不可少的情境割裂開，見胡範若：〈中國井田制沿革考〉，《科學》，第10卷，第1期（1925年5月），第139–140頁。另一方面，共產主義者並不將「均田」與井田制後的土地私有制聯繫在一起，而是將其與據稱被土地私有制擴張而摧毀的井田制聯繫起來，見范義田：〈西周的社會性質——封建社會〉，載文史哲雜誌編輯委員會編：《中國古史分期問題論叢》，北京：中華書局，1957，第234頁。

31　《明史》，卷226，引自陳伯瀛：《中國田制叢考》，上海：商務印書館，1935，第233頁。

及的井田制，而非歷史上大量記載的均田政策。也許正是井田制難以捉摸的歷史地位使其如此具有可塑性。在歷史意義上、在實際的字面意思上，它已經不可能保持原樣，這時最好還是作為隱喻存在——比如，「社會主義」的精華所在。

三、社會主義——井田制的老調重彈

「井田」作為有具體所指的詞意義逐漸變弱，始於19世紀末20世紀初康有為的今文經學。康有為及其門人特別提到古代井田制。例如，康有為有篇大肆吹噓孔子的典型文章（他誇大了傳統說法中孔子的成就），認為孔子制定了井田制，這一制度給了每個人田地，使奴隸制在古代中國的土地上完全消失。[32]然而，康有為這樣的現代思想家不管如何表述他們的前提假設，都已經涉及了一種全新的儒家詮釋，也即要努力保持孔子的重要性。對躁動不安的中國知識人而言，西方觀念和價值的感召力已經變得不可抵擋；孔子面臨著人們的遺忘，除非儒者能將其解釋得與西方權威一致。朱熹和顏元在昔日的語境中對井田問題有相反的看法，但在井田的價值不證自明且自成一格（*sui generis*）這一點上並無二致。然而，現在井田制要被迫成為共同的價值，而且與一種顯赫的外來價值一致。「中國古代井田制度，正與

32　Laurence G. Thompson, trans., *Ta T'ung Shu: The One-World Philosophy of K'ang Yu-wei*, London: Allen & Unwin, 1958, pp. 137, 211. 康有為的一個弟子也對奴隸制有基本相同的表述，見陳煥章：《孔教論》，下冊，第374頁（儘管他還有更常見的表述，將井田制歸於上古賢君和周公；見陳煥章：《孔教論》，上冊，第82頁）。另外，陳煥章的這本書雖然最初是用英文寫的，是他在哥倫比亞大學的博士論文，但它出版後被認為足夠可信到可以作為一手材料，用於一本日本人編的儒家編年史中，見今關壽麿編：《宋元明清儒學年表》，東京，1920，第217頁（漢文）。

近世之社會主義同一立腳點」，[33]梁啟超於1899年如是說，甚至譚嗣同(1865–1898)這樣一位深信儒學又雜糅各家觀點的烈士，我們也可以認為他除了認可井田制本身的價值，同時也將其作為開啟現代世界的鑰匙：「盡改民主以行井田，則地球之政，可合而為一」——井田能「均貧富」——他動人地表示：「西方深贊中國井田之法。」[34]

此處，靈感仍然源於中國制度。預言的氣氛以「今文經學」的精妙方式籠罩著這一制度，就好像真正的意義——深奧難解但一直存在於其中——如今已確鑿無疑。(在漢初與清末，也即漫長的中國王朝歷史的初期和終結，今文經學思想家相較於完全正統的「古文經學派」所強調的文字考據訓詁，採取更偏重於典故隱喻的方式來解釋經典。)然而，其意義並非單純來自內容豐富的本土想像，也來自某種外來想像：井田是這種外來想像的具體表現。在今文經學者口中的「西方深贊」，是否表明了它正具有激動人心的普遍性？這似乎是默認了由歐洲決定什麼才是普遍的。

27

就在此不久前的同治時期(1861–1875)，還有學者(仍然頑固地遵從井田制字面上的制度安排)思考的是怎樣才能確保一個「井」裏的八個家庭每家都只生一個兒子，如此這個體系才不會無限制擴張到無法維持的地步。[35]然而，僅僅在一代人之後，經典中充滿具體細節的井田制內容本身已經不受關注了。井田制所蘊含的意義才是人們的追求，與之相聯繫的問題不再是儒家如何去實行這一制度，而是如何去適應西方。

33　梁啟超：《中國之社會主義》，《飲冰室合集》，上海：中華書局，1936，專集2，卷2，第102頁。

34　譚嗣同：《仁學》，《譚嗣同全集》，北京：生活．讀書．新知三聯書店，1954，第69頁。

35　王侃：《巴山七種》，引自陳伯瀛：《中國田制叢考》，第18頁。

整體而言，今文經學派的康有為是儒家歷史傳承的終結者，代表真正依靠儒家資源的最後一批人。譚嗣同在1898年被反對變法者所殺，那一年康有為在「百日維新」中揮斥方遒，隨即遭到慈禧的反撲，戊戌變法失敗，繼而流亡海外。儒家的改良主義也遭到扼殺，從那時直到毛澤東，中國思想的主要權威都是外來的。相應地，井田也不再啟發政治觀點，而只是為某種新興且似乎十分重要的東西提供令人熟悉的裝飾。社會主義也許有點激動人心，孫中山和他的一些追隨者有時就這麼認為，但也有人認為它並不吸引人；在1900年以來的一連串表述中，這兩派觀點都攻擊了孟子的記述，解構其字面意義，使其成了情感意義上的「井田」隱喻。老調誘人重彈。在對井田的歌頌中，社會主義被反覆表述為原本就屬於中國（甚至更先於西方）。

四、失而復得的天堂：從經典的獨特性到歷史的共性

將這些説社會主義與井田制具有共性的老調重彈濃縮到一起，如今只會讓人昏昏欲睡。（我寫這一段腳註時也有些煩。）[36] 然而，對1920年的胡適而言，接觸這類不算歷史文獻而是活生生思想的文章，卻有令人興奮的效果。一方面，他覺得科學的現代人（而所謂現

36　（1）胡漢民在孫中山的支持下，在《民報》（1906）發表言論表示，在中國實行社會主義會很容易，因為中國古代的井田制是中國人心中長久存在的社會主義模式，引自 Robert A. Scalapino and Harold Schiffrin, "Early Socialist Currents in the Chinese Revolutionary Movement: Sun Yat-sen versus Liang Ch'i-ch'ao," *Journal of Asian Studies*, vol. 18, no. 3 (1959), p. 326。

（2）孫中山稱井田制為中國古代最優之土地制度，基本上與他自己平均地權的社會主義原則相同——「義同法不同」，見陳正謨：〈平均地權與中國歷代土地問題〉，《中山文化教育館季刊》，第9卷，第3期（1937年秋），第889–890、911頁。請注意「義」、「法」的二分，它們在中文論辯中歷史悠久，而且總是暗示了「法」作為方法，不過是等於經驗上能被觀察到的歷史事件；而「義」作為原則，才是借喻所指的本質。

代就是科學：胡適有他自己的套路）不應該傾向於寬縱孟子，而應該嚴厲地質疑孟子。人們不應該恭敬地從儒家經典入手，簡單假定歷史事實必然與之相符；相反，應該冷靜地審視文本，試圖發現它到底是符合事實，還是因為意識形態的原因歪曲了事實。[37]另一方面，同樣出於對科學的忠誠，胡適覺得長篇累牘地講井田制反而阻礙了對社會主義的討論；這暗示著對儒家經典權威的盲目服從仍然揮之不去。科學要求兩件事：糾正權威和從權威中解脫。胡適並不相信井田制度曾

---

(3) 1906年《新民叢報》上，梁啟超以頗為居高臨下的口吻寫到孫中山，認為他不理解他所謂的「社會主義」其實只是井田制度，並不是真實的（見Scalapino and Schiffrin, "Early Socialist Currents in the Chinese Revolutionary Movement: Sun Yat-sen versus Liang Ch'i-ch'ao"）。那時候梁啟超已經不是今文經學家了，他正在反駁自己之前用經典裏的先例為最近的新事物尋找根據的做法。但是1916年，梁啟超又變得陳腐起來：「今世歐美所謂社會主義者，持論頗類是，而我國則二千年前發明之。」見梁啟超：〈論中國財政學不發達之原因及古代財政學說之一斑〉，《飲冰室合集》，文集12，卷33，第92–93頁。

(4) 儘管孫中山其實不同意這種暗示，黃興卻在1907年提議同盟會的革命旗幟用「井」字形來象徵社會主義；見Chün-tu Hsüeh, *Huang Hsing and the Chinese Revolution*, Stanford: Stanford University Press, 1961, pp. 50–51。

(5) 儘管國民黨元老馮自由承認今天討論的社會主義是從現代歐洲傳入的，但仍認為井田制為「上古時代的古聖名王所行」，就是早期中國的社會主義；見馮自由：《社會主義與中國》，香港：社會主義研究社，1920，第2頁。

(6)「近代社會主義雖起自歐洲，但這種思想卻在古代的中國，早有其萌芽。……但十七十八世紀西方傳教士把中國古代思想帶入歐洲，也許是產生社會主義思想的原因之一。……孟子的思想精神既然如此，他當然對於後世的社會主義者起著很大的啟示作用。」冷定庵：《社會主義思想史》，香港：自由出版社，1956，第9–13頁。

37　見胡適：〈井田辯〉，第248–249頁。胡適呼籲用科學的態度來研究井田制。他提出，古代中國封建制度（應該與歐洲和日本的封建制度作比較）並不是孟子和《周禮》描述的那樣。他覺得，以科學、現代的心態，提供證據的責任應該在古人身上；他並不想證明對井田制的記載是捏造的，也不想駁斥這個觀點，因為《詩經》提供的可供做出任何判斷的正面材料實在太少了（胡適：〈井田辯〉，第265頁）。孟子自己也未提供證據（胡適：〈井田辯〉，第269頁）。而《公羊傳》、《穀梁傳》、何休的論述、《春秋》和《周禮．王制》（都是與井田制相關的傳統資料）這些後出文獻都依附於受到歪曲的共同來源，或者單純是對這個問題的錯誤理解，見胡適：〈井田辯〉，第271–272頁。

經存在過；他相信　即使它存在過　也不應該以這樣或那樣的方式影響關於社會主義的決定。[38]

在胡適那篇闡述對井田制基本觀點的文章（這其實是公開發表過的學術爭鳴的合集）末尾，他提到了一個有趣的觀點：他暗示　如果說「原始社會」是共產主義的，那麼在此意義上，井田制是共產主義的。他拒絕承認一個政治上有組織的民族有可能在漫長的歷史中一直處於「原始社會」狀態，直到秦國毀井田。[39]這是一個很好的爭論焦點　而且其他人都參與進來了，[40]但在井田問題真的作為後儒家氣氛中的問題復活時，胡適又放棄了這一觀點。

胡適從未分析過這一爭論。他基本上一直保持信念——正如有人在15年後對他的評價，他只是否定「儒」的井田，也即舊經學家的觀點　「胡先生只是考證古書，而不是研究歷史，他對這個問題只有消極的懷疑，而無積極的解釋。」[41]簡言之，胡適滿足於以下結論　沒人能從孟子及其後繼者的文本中證明井田制如字面意思那般真實存在。但是大多數參與爭鳴者都忙於從比較歷史的材料中，構建一個隱喻意義上的井田制，轉移了胡適所立足的討論基礎。當胡適面對過去　從現代假設出發立論，他就好像對著一個幾乎沒人的大廳演講。

38　同上註，第270頁。此處胡適對那些把孟子關於井田的描寫當成與共產主義有關的人，表現了不耐煩（且不說文本是否有歷史真實性）。

39　同上註，第281頁。

40　也即朱執信等著　《井田制度有無之研究》，附錄一，第83頁。此處，季融五與胡漢民一樣都懷疑，中國在周代之前有那麼長的歷史　怎麼可能沒有發展出私有土地所有制。

此外，高耘輝指出不可能讓所有的證據擺在一起而不矛盾：如果引用《詩經》來證明井田的存在（從孟子以後，每個為井田制辯護的人皆如此），而井田制可以等同於「原始共產主義」，那麼我們也必須指出，《詩經》反映的文化顯然是經過很長時間演化、相當發達的文化。它反映的不可能是與之前假設的原始共產主義相配合的原始文化。見高耘輝　〈周代土地制度與井田〉，第13頁

41　高耘輝　〈周代土地制度與井田〉，第12頁。

真正的對手都已經去了現代世界，他們討論的井田制度絲毫不受他對經典的大肆攻擊所影響，讓胡適倍感困惑。

最直白的反對來自胡漢民的唯物主義一派。胡漢民早就放棄了將井田簡單等同於社會主義理想的觀點。事實上，作為極其反對共產主義的國民黨理論家，他無意美化社會主義，而將井田與社會主義聯繫起來的人往往都帶著這一目的。[42] 29

他明確地表示：「近世社會主義大半是因工業大革命。」當然，他接著説，「社會主義」一般帶著自由和平等的色彩；這樣的理想在歷史上層出不窮，因此人們往往將社會主義的起源追溯到古希臘的城邦、基督教或中國古代。但是古代的方法不能用於當下，歐洲近代社會主義的主張也不能完全用於中國。胡漢民的觀點基本如下：某些大致屬於人文主義的觀念和目標是古今中外所共有的。[43]

因此，後來胡漢民從未將井田制摻入對未來的政策表述中，即使是他在處理孫中山「平均地權」之類的主題時。這類主題往往招致老調重彈（當時孫中山本人也如此宣傳）。[44] 在談論歷史時，他堅決將其對井田的觀點限定在過去。他的歷史唯物主義要求他這樣做。胡漢民

42　梁啟超在第一次世界大戰後成了堅定的反共產主義者，但他也沒有回到早年有時將井田制與社會主義聯繫在一起的做法（參見本章註36）。他將井田問題稱為死問題，只和周代有關，而與現代無關；見梁啟超：〈續論市民與銀行〉，《飲冰室合集》，文集13，卷37，第40頁。

　　關於胡漢民宣傳孫中山三民主義的獨特性、三民主義相較共產主義的優越性，及其與共產主義的區別，見胡漢民：〈平均地權的真意及土地法原則的來源〉，載時希聖編：《胡漢民言行錄》，第3篇，第119–121頁；胡漢民：〈三民主義之認識〉，載黃埔中央軍事政治學校特別黨部編：《蔣胡最近言論集》，廣州，1927，第2部分，第1–12頁，尤其是第5–6頁。胡指出三民主義中的民族、民主和民生有連環關係，相互依存，而且每一個都優於其備選項——分別是國家主義（不同於孫中山的民族主義）、無政府主義和共產主義。

43　胡漢民：《唯物史觀與倫理之研究》，上海：民智出版社，1925，第155–156頁。

44　胡漢民：〈平均地權的真意及土地法原則的來源〉，第117–128頁。孫中山在1921年認為井田制的原理恰好與其提出的「平均地權」相合，見蕭錚：〈平均地權真詮〉，《地政月刊》，第1卷，第1期（1933年1月），第10頁。

堅持將觀念與歷史情境聯繫起來，不同意首要的思想問題是關於永恒的真理或謬誤。因此，在他眼中，將井田想像成現代社會主義或共產主義的對等物是反歷史的、烏托邦式的想法。胡漢民欣賞馬克思，正是因為他不同於柏拉圖和從歐文(Robert Owen)到聖西門這一系列烏托邦共產主義者，馬克思的結論是共產主義社會必然孕育於資本主義的子宮中。[45]發現社會主義的是馬克思，而非孟子。

不過，馬克思也為井田制的重新發現作出了一點貢獻。胡漢民看待井田制崩壞的方式也許會被馬克思主義者批評為太像馬爾薩斯。[46]不過，他對井田制的討論主要還是基於社會意義上的進化論。這類觀點並不源於馬克思，也不限於馬克思主義者，不過進化論在當時的說服力很大程度上是由於馬克思的有力影響。胡漢民將井田制理解為「原始共產主義社會」，[47]這個詞有超越儒家經典、超越中國的意義。在這個缺口中湧入了一大批學者，他們急著想把井田的標籤貼在世界歷史的某個階段上。

他們並非全都屬於「原始共產主義」這一派。孟子(《孟子 · 滕文公上》，第3章，第9句)引用《詩經》裏一句：「雨我公田，遂及我私。」「私」顯然指「私人的」。但是「公田」(這個詞非常重要)真的指「公有的田地」嗎？它是否指「王公的田地」？那麼，井田制的時代到底是「原始共產主義」還是「封建」時代？然而，無論他們選擇哪個答案，胡漢民之後的這些時代分期者都已經超越了經典權威的掌控。儘管他們反對胡適，但他們也沒讓孟子高興。對他們而言，正如對胡漢民而言，井

45 胡漢民：《三民主義的連環性》，上海：民智書局，1928，第65–66頁。

46 見胡漢民：《唯物史觀與倫理之研究》，第74頁。此處，他論及關鍵性的人口因素；他的觀點基於韓非子(他引用韓非子的時候遵循的是類似馬爾薩斯的思路，強調人口按照幾何級數自然增長)。胡漢民還考慮了交易發展的因素和商人相對於農民的權力。

47 同上註，第73頁。

田不是某種讓人嚮往的理想。孟子並非聖賢，但是孟子最欣賞的制度可以被理智地引用，作為某種普遍性理想的中國轉譯。井田必須被恢復；它讓知名中國典籍似乎有可能記錄下某個普遍性歷史階段。上古賢君已經離去，但井田制留下了，以另一種外觀呈現出來。[48]



基督教在現代文化中也經歷了沉浮（儘管沒有遭受儒家那樣的衰落），與它比較也許能表明胡漢民為儒家所預示的到底是什麼出路。許多世紀以來，特殊的神啟一直是基督教聲稱其具有最高宗教價值的核心理由。然而，在近世，像弗雷澤（James George Frazer）的「金枝」一類的比較人類學研究，開始強調神話和儀式模式的普遍性（例如，死而復生者的普遍存在），以至於基督教的戲劇性事件變得似乎與其長期唾棄的許多異教信仰相似。從基督教的角度，唯有一種方

48　西方對古代中國的學術研究，自然不受井田制爭論的感情色彩影響，因而更直接地關注如何構建歷史，而非破壞經典文本的權威，他們傾向於將孟子描述的井田制理解為一種隱喻。見Demiéville，本章註5，以及Henri Maspero, *La Chine antique*, Paris: E. de Boccard, 1927, pp. 108–110。支持Maspero觀點的還有J. J. L. Duyvendak, *The Book of Lord Shang: A Classic of the Chinese School of Law*, London: A. Probsthain, 1928, pp. 41–44。他拒絕像胡適那樣把井田制僅僅當作空想。他們將其看作是刀耕火種的時代部落首領及其部落成員共有土地的制度。Maspero和Duyvendak表示，一旦家庭分到一塊多少確定的土地，並在此之上更為長久地定居下來，那麼發展個人財產的趨勢就開始了。

根據《通報》上一則信息，一部重要的俄國著作：M. Kokin and G. Papayan, *"Czin-Tyan," agrarnyi stroi drevnego Kitaya* (The ching-t'ien agrarian system of ancient China), Leningrad, 1930也與Masepro的觀點很接近，見*T'oung Pao*, vol. 29, nos. 1–3 (1932), pp. 203–204。

關於早先現代日本學者對這一課題的研究，見橋本增吉：〈支那古代田制考〉，《東洋學報》，第12卷，第1號（1922），第1–45頁；第12卷，第4號（1922），第481–494頁；第15卷，第1號（1925），第64–104頁。橋本將中國各派觀點與日本各學派一一對應：胡漢民、廖仲愷和朱執信與加藤茂的觀點相似，主張這是私有財產出現前的制度，胡適和季融五則屬於服部宇之吉批評孟子的一派。見該文，第1部分，第15頁。

法來適應這一變化，也即通過基督教信仰的清晰轉型，從歷史上獨一無二的典範（ideal）轉變為一種普遍觀念（idea），成為一種出於人深層心理的原型（archetype）。這樣，基督教自稱具有的價值也許就能獲得保證，可以自稱在原始意義上、**神話意義上**是真的，正如俄狄浦斯的故事據稱是真的，並不因其顯而易見與其他神話故事相類似而受到質疑。

31

然而，從理性主義的反對（rationalistic objection），歡欣鼓舞地轉變為神秘主義的確信（mystical confirmation），與其說是決定性的，不如說是裝裝樣子。當然，有人也許會滿足於神聖王權的某些普遍模式在基督教神話故事（mythos）中應驗了，但是從相似性引發的原創性問題也總是存在，不會真的由於榮格對原始長青哲學（*ur*-perennial philosophy）的強調而消除。古代近東神話和儀式模式反映在基督教救贖論（soteriology）中，是因為它們在永恒的意義上、以神秘主義的方式在救贖論中應驗了，還是因為它們在字面意義上、在歷史中啟發了救贖論？當基督教被認為是「普遍觀念」，它既可能受確證，也可能受動搖。[49]

我們已經提到，井田制一度被認為是具有獨特價值的儒家的理想成分，它被許多現代人作為普遍觀念搶救回來，而且因為與國外觀念的相似，人們相信它適合中國。獲得這種確信也要付出信念被改變的代價，以至於儒家被這種比較人類學化的思維削弱。因為儒家中國確切地說是大寫的文化（Culture）的頂點，而非同時尊奉諸多文化（cultures）；其制度肯定不被認為是各種文化的化身（avatar），也即僅

---

49 關於這個問題，見S. G. F. Brandon, "The Myth and Ritual Position Critically Considered," *Myth, Ritual and Kingship: Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, ed. S. H. Hooke, Oxford: Clarendon Press, 1958, p. 280。

僅是普遍性事物的地方性版本。儒者的井田制是獨特的。對他們而言，孟子真實記錄了事件的特殊過程。但是若與此相反，孟子只是與元歷史(meta-history)的波段相吻合，那麼傳統的歷史就因此而奇異地受到改變。如果是某種「模式」讓井田制注定出現，那麼即使現代人得出結論說古代中國早已知道這一儒家經驗，它也失去了其傳統意義。

對中國的反傳統主義者而言，這是有回報的；他們對其關於井田制的信念受到的攻擊一笑置之，那類攻擊針對的是有意被放棄的舊聯繫(胡適的攻擊)。不同於仍然虔信的基督徒——對他們而言，模式思維(pattern-thinking)有可能成為雙刃劍——後儒家時代之人已經沒有留下任何易受攻擊的儒家事物，因而沒有任何內在的畏懼心。靠相似性和普遍性(parallels and universals)確信上帝道成肉身或耶穌死而復生的基督徒必然或多或少有些不安：《聖經》的地位已經變得有些曖昧了。但是靠相似性和普遍性確信井田制的中國人可以平靜無憂：對他們而言，儒家經典的地位並不曖昧，而是完全清楚且可以接受的。儒家經典不再是「經」(參見第一卷中顧頡剛對章炳麟和康有為的批評)，而是普遍歷史的中國分支的史料資源。 32

五、過於感性的激進主義

於是胡適就落到了某種尷尬境地。種種過時的想像與文字意義上的孟子一起失去了活力，而胡適還對這些想像進行科學化的批判，見多識廣的反對者們(多年來)圍繞井田制「起舞」，營造出一團迷霧，包括俄羅斯的「米爾」(*mir*)、德意志的「馬克」(*mark*)、日本的莊園、法國的貴族私有地(demesne)和英國的大莊園(manor)，還有印加和威爾士的某種土地制度，全都是為了捍衛並非胡適所指的「井田

制」。[50]然而，在這令人眼花繚亂的論辯中，有不同程度的自由發揮。從胡適的立場看來，廖仲愷太過感性的激進理想主義肯定比胡漢民至少還算自洽的歷史唯物主義更令人惱火。胡漢民發現自己的井田制觀念是一種歷史觀念，不僅內在於中國，而且內在於幾乎所有其他地區的某個歷史階段，不過他還是通情達理地將井田制留在歷史之中，而非將它豎立為現代時期的指路明燈。然而，廖仲愷則表現出一種前所未有的思想上的「複式記賬」。唯物主義假設古代有個井田制時期，這一時期隨著歷史的發展必然要被超越，廖仲愷利用了這種唯物主義，聲稱井田制也屬於社會主義，而社會主義是人類最後的美好希望。其他人將井田制理解為原始共產主義或封建思想的各種猜想，只有歷史意義而無規範意義，而廖仲愷則轉向他自己的目標，也即非歷史的理想化（non-historical idealization）。

廖仲愷是社會主義的狂熱信徒，而非馬克思主義者會稱為「科學社會主義者」的那種人。他贊成的是一種現代理想，而且以一種

---

50 1949年前的一些例子（官方共產主義學術下文再議）：

（1）將井田制理解為「原始共產主義」、「氏族公社」或「自然的社會主義」（井田時期的特點是人口少、沒有經濟交換、沒有自由競爭、沒有資本，這種土地所有制制度既不是基於氏族或村落，也並非沒有任何憑藉；井田體系在社會組織和技術發展上可以與其他地區的早期「公有制」〔*Gemeineigentum*〕和集體性組織相類似；井田制是由真實歷史中某種具有本體論上必要性的東西建立起來的，而孟子把其意思表達了出來；胡適的徹底懷疑是不應該的），以上觀點分別見潘力山：〈社會主義與社會政策〉，《東方雜誌》，第21卷，第16期（1924年8月25日），第20頁；倪今生：〈井田新證別論〉，《食貨》，第5卷，第5期（1937年3月1日），第22、25頁；張霄鳴：《中國歷代耕地問題》，上海：新生命書局，1932，第20–22、365頁；朱偰：〈井田制度有無問題之經濟史上的觀察〉，《東方雜誌》，第31卷，第1期（1934年1月1日），第187–190頁。余精一：〈井田制度新考〉，《東方雜誌》，第31卷，第14期（1934年7月16日），第163–165、168–172頁；鄭行巽：〈井田考（上）〉，《經濟學季刊》，第5卷，第2期（1934年8月），第58–59、61頁；徐中舒：〈井田制度探源〉，《中國文化研究會刊》，第4卷，第1部分（1944年9月），第153–154頁——這些及此後的研究，大多概括了1920年代以後的其他研究。

由來已久的老套方式——在上古中國發現了這種現代理想的典範(model)。他想要相信井田制，想要看到一個超越時代的中國版本的規範(norm)。在和胡適針對這個大問題的公開通信中，他幾乎懇求胡適不要打破他的幻想。胡適說，沒有聖誕老人；然後胡漢民說，有聖誕老人。當然，儘管名稱相同，但二者其實有差異。胡適認為不存在的是某種天堂般和諧的典範，而胡漢民認為存在的則是鐵器時代共享但粗劣的滿足。廖仲愷用胡適來反對胡漢民，於是就用他自己想像中的歡樂景象偷偷替換了破敗的古代。「原始共產主義」多少比孟子田園牧歌式的定居村落(到處都是桑樹，女人養蠶，每家養著五隻母雞、

33

---

(2) 將井田制理解為封建的，或者與封建制有聯繫(「公田」指的是貴族的田，而非如後來時代錯置般理解為公共的田；井田制被儒者理想化了，但是其背後真實的封建體系提供了大致輪廓；這是基於奴役的耕種制度——農民是貴族的「牛馬」——而非基於平等或「公有制」；井田制可能是存續到周代封建時期的商代公社制遺留；「互助」其實就是強迫勞役)，見李劍農:《中國經濟史稿》，其大意引自Lien-sheng Yang, "Notes on Dr. Swann's 'Food and Money in Ancient China,'" *Studies in Chinese Institutional History*, Cambridge: Harvard University Press, 1961, pp. 93–94；牛夕：〈自商至漢初社會組織之探討〉，《清華週刊》，第35卷，第2期(1921年3月)，第26–27頁；劉大鈞：〈中國古代田制研究〉，第683頁；趙琳：〈井田制度的研究〉，《史地叢刊》，第1期(1933)，第7–9、17頁；呂振羽：〈西周時代的中國社會〉，《中山文化教育館季刊》，第2卷，第1期(1935年春)，第120–126頁；汪詒蓀：〈中國社會經濟史上均田制度的研究〉，《東方雜誌》，第33卷，第14期(1936年7月16日)，第53–54頁；高耘輝：〈周代土地制度與井田〉，第12、15–17頁；許宏烋：〈秦漢社會之土地制度與農業生產〉，《食貨》，第3卷，第7期(1936年3月1日)，第13頁；齊思和：〈孟子井田說辨〉，《燕京學報》，第35期(1948年12月)，第107、120–121、127頁；邵君樸：〈井地制度考〉，《嶺南學報》，第9卷，第2期(1949年6月)，第199–200頁。邵君樸的研究(第200頁)和衛聚賢的〈井田的材料〉(《學藝》，第14卷，第4期〔1935年5月15日〕，第17頁)是少數幾個研究，在基本上仍屬文本考據的研究中，引入歷史地理學的說明，來論證某些真實的井田式土地耕種方式源自封建制；他們指出今日某些村莊的地形特徵，具有規整的田隴和水道——這說明儘管土地所有制經濟有所變化，但仍有些東西從封建的古代保留了下來。

兩頭豬）更可信*，它使廖仲愷相信：是的，井田制的確存在過！接著，「原始性」悄然退場——至少是持相對主義觀點的唯物論者眼中的「原始性」，也即早期或發展最初階段意義上的「原始性」——而盧梭意義上的「原始性」趁機取而代之。井田制成了超越歷史的自然價值、真正價值，而且是現代西方世界的真正價值（擺脫了鬥爭，崇尚互助和無止境的成就）的原型。

於是，廖仲愷在土地集體所有和集體使用的領域中選擇了一條已經被認可的大道，這條路右邊的路標是儒家經典中為人熟知的詞句（尤其是《詩經》裏那句人們常用的「雨我公田」——對信奉社會主義的廖仲愷而言，「公田」的意思肯定不是「王公的田地」），而左邊的路標則是馬克思、梅因（Henry Maine）、埃米爾·德·拉維勒耶（Emile de Laveleye）、基佐（Francois Pierre Guizot）、維諾格拉多夫（Paul Vinogradoff）和亨利·喬治（Henry George）。公社土地所有制是每個民族最原始的制度，井田制標誌著從遊牧向農業階段的轉型。想想處於原始社會的德意志，再想想盎格魯—撒克遜人時期的英格蘭，反觀古代的意大利、威爾士、爪哇和俄羅斯的「米爾」。[51]

廖仲愷所用的大部分文獻都是有傾向性的，尤其是拉維勒耶的《論財產及其原始形式》（*De la Proprieté et de ses Formes Primitives*, 1874）。這本書的傾向（*tendenz*）在於援引古早的（也即自然的、根本性的）公社制度去批判當代的不平等。[52]這也是廖仲愷的立論目的所在，而他烏托邦式的歪曲歷史必須受到制止。季融五不厭其煩地勸說他：「共

34

---

* 譯註：這裏提到的是《孟子·盡心上》描述的理想社會：「五畝之宅，樹牆下以桑，匹婦蠶之，則老者足以衣帛矣。五母雞，二母彘，無失其時，老者足以無失肉矣。」

51 廖仲愷：〈答胡適之論井田書〉，《廖仲愷集》，太原：中山圖書社，1926，第87–93頁。

52 Harold J. E. Peake, "Village Community," *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York: Macmillan, 1935, vol. 15, pp. 253–254.

自共產，均地自均地，不可混為一談」，而且部落社會的公社土地
有也並非「絕對的均產主義」(ultimate communism)。[53]另一位作者
批評半生不熟的西化時，也波及了廖仲愷。他批評中國人把袁世凱
像成代表美國的總統制，段祺瑞代表法國的內閣制，或者周代的井
制代表馬克思共產主義，都是對西方思想的歪曲。[54]

、胡適、胡漢民和廖仲愷的同時代性

1920年代關於井田制爭論的三種主要觀點都同樣是現代的。然
，大體而言，他們是否彼此相聯繫呢？

井田制是否存在的問題必須由胡適提出，因為他想要通過證明其
存在，揭示它只是儒家的烏托邦。當儒家經典因此而被剝去了作為
史的可信度，人的頭腦也許就能獲解放，人們就能在現代人的實用基
上作出決定，不再強調要符合未受質疑的傳統。但是，這個問題一
提出，就被用於與胡適所關心的主題無關的答案；當時的氣氛中滿是
應胡適的答案，但針對的並非是他想挑戰的儒家權威，而只是想斷言
會有可能存在某種東西，這種東西也許是孟子所創之物的化身。因
，胡漢民在接受井田制或相似物存在的同時，完全沒有胡適認為的
種與相信井田制綑綁在一起的儒家態度。胡適的反儒家學說與後儒
學說相映成趣，在後者看來，儒家理想的正確性問題基本不存在。

而另一方面，胡適與廖仲愷的論爭更加短兵相接。廖仲愷對待孟
的方式就好像他非常重要，而他對待井田制的方式，不僅好像它代
了中國歷史的早期階段(儘管他也確實這樣論證)，而且好像它作為　35
喻仍然活在當下。他顯然將其視為隱喻，其精神實質與某種現代理

53　朱執信等著：《井田制度有無之研究》，附錄一，103頁。(譯註：此處引文按照中文原文，英文與中文原文略有出入。)

54　堅瓠：〈「歐化」的中國〉，《東方雜誌》，第20卷，第4期(1923年2月25日)，第1頁。

想相通，儘管在形式上——物質性的具體表現——有所不同：談到滿足中國需要的實際方案時，廖仲愷的大關懷是工業化和民族主義，他希望這兩種東西能抵禦外國人的阻礙。[55]任何字面意義上的井田制——作為一種土地分配制度——都與此無關。

在這些語境下，胡適像批評家(critic)，而廖仲愷就像註釋家(exegete)。批評家和註釋家都不是從字面意義上來理解文本，但是在想用文本來做什麼這一點上，二者有所不同。批評家有著超然的氣質，在思想上並不信從，傾向於將文本中的模糊之處或不合理之處看作是有可能訛誤的標誌。而註釋家則感到受文本挑戰，為其問題觸動，想要鉤沉出文字只透露出一部分的真理，也即用其他說法也能表達的真理或關鍵內容。孟子的批評者問的是他說了什麼，看到的是並不真實呈現的歷史。孟子的註釋者問的則是他意圖表達什麼，看到的是指向馬克思的預言。[56]

如果將廖仲愷的註釋與猶太教拉比對希伯來聖經的註釋相比較，那麼也許廖仲愷與其經學傳統之間關係的本質就能看得更清楚了。通過坦拿(*tannaim*)和阿摩拉(*amoraim*)，也即傳承《秘釋納》和《塔木德》的拉比*，人們認為理所當然的是，研讀《托拉》† 的虔誠學者能夠

55 廖仲愷：〈中國實業的現狀及產業落後的原因〉，載中國國民黨執行委員會實業部輯編：《中國國民黨實業講演》，上海：民智書局，1924，第54頁。

56 關於批評與詮釋的不同，見Arthur A. Cohen, *Martin Buber*, New York: Hillary House, 1957, p. 60；Bernard M. Casper, *An Introduction to Jewish Bible Commentary*, New York and London: T. Yoseloff, 1960, p. 113。

* 譯註：《秘釋納》(Mishnah)和《塔木德》(Talmud)，都是由猶太教拉比歷代口傳的猶太教律法集結而成。Tannaim是最初口傳《秘釋納》的拉比的統稱，該書成書較早，大致在公元1世紀開始，到公元3世紀基本定型。而amoraim則是解釋tannaim口傳律法的拉比的統稱，他們在《秘釋納》基礎上，編訂了《塔木德》，該書成書稍遲，大致從公元2世紀末開始，到公元6世紀初定型。

† 譯註：Torah，或稱《摩西五經》，也即《舊約》的首五卷，〈創世記〉、〈出埃及記〉、〈利未記〉、〈民數記〉和〈申命記〉，也是《秘釋納》和《塔木德》這些口傳猶太教律法所依據的基礎。

揭示的任何真理，摩西都已經在西奈山上廣而告之了。人們相信口述傳統從一開始就在聖經的啟示中暗示了。人們堅信，這些傳統能通過「闡釋學的」(hermeneutic) 重新解讀而重新構建起來，這種重新解讀用的是縝密推理的方法，如古代和中世紀所遵循的「希勒爾 (Hillel) 解經準則七條」、拉比以實瑪利 (Rabbi Ishmael) 的解經準則十三條或拉比以利以謝 (Rabbi Eliezer) 的解經準則三十二條。[57]

因此，拉比猶太教將後來的價值與最初的啟示聯繫起來，最初的啟示賦予了後來的價值絕對正確性。儒家的特點則在於沒有這樣的啟示 (因為它不具備這樣無限而具有超越性的上帝，祂指導人類並制定法則，與有限的人類有天壤之別：參見第二卷)。與正統學者相比，康有為的「今文經」激進主義本可以將經學帶到更接近宗教的地位，這一激進主義也更接近拉比註釋聖經的感覺；孔子的文本 (在合適的版本中) 被賦予了一種牽強附會的權威，從這些文本中推論出了現代的殊相 (modern particulars)。但是，廖仲愷已經遠遠超越了「今文經」學派的影響，他引用孟子和井田制來「證明」社會主義的論證方式是一種完全不同的命題。他沒有對文本作「闡釋學的」解讀。他希望，社會主義本來就是「中國的」，**按照其本來面目**被認可 (authorized)，而非從某種絕對的古代權威那裏推論出。這是訴諸情感的詭辯，而非縝密的推理。權威從今向古倒溯，而非從古到今推演。

36

廖仲愷在社會主義和井田制之間建立聯繫，與之相類似的不是拉比那種用聖經的啟示引導未來的拓展方式，而是現代人用馬克思學說闡釋過去的拓展方式，正如常見的「猶太教的救世主論」或者「對社會正義的預言家式的熱情」之類的說法。如果這一類比使我們暫時完全轉移到西方場景，我們也許就能夠發起後儒家時代對信奉經典的真正

57　Salo W. Baron and Joseph L. Blau, *Judaism: Postbiblical and Talmudic Period*, New York: Liberal Arts Press, 1954, pp. 101–102.

抗議。因為沒有人能比卡爾・馬克思更直白地拒絕拉比式的傳統；也許在這一點上我們可以允許馬克思為自己辯護，而不在他堅持內容本身有真正改變時，強說他「僅僅在形式上」提出異議。如果我們專橫地對待廖仲愷，就應該不許讓他為自己辯護：他看待自己和過去的關係，正如另一些人如此濫情並膚淺地看待馬克思。但廖仲愷畢竟是個現代人，偏好工業化，同情社會主義，這些東西都超越了對經典井田制的忠誠，而不僅僅在形式上有所轉變。他的想法，正如馬克思的想法——不同於《塔木德》學者的想法——是有前緣的，而其前緣並非各自古代傳統的經典。

七、保守主義風格的轉變

要接受廖仲愷這位著名的國民黨左派激進分子應該處於儒家傳統之外的觀點，也許比較簡單，即使他的確好像忠於孟子。也許，不那麼明顯卻同樣確定無疑的是，五四時期及以後，中國的保守派同樣也是新的。正如我們所見，胡漢民儘管在政治上屬於國民黨右派，卻並不沉迷於儒家，而且明顯對馬克思主義沒興趣。當說馬克思主義「並不新」，他並非抱有其他保守派那樣的心態。對那些保守派而言，井田制預示了馬克思。此處，胡漢民完全沒有提到井田制；他只是提到從馬克思提出其理論以來，已經過了70年，並暗示時代進步已經超越了馬克思。當胡漢民說馬克思主義「還不足夠」，他並不是要喚起這一外來教義無法滿足的中國精神。相反，他說到馬克思忠於科學方法（這是胡漢民所贊成的），但又提到所處環境的局限性使其結論在科學的意義上是不完全的——他只研究了經濟發展的一個階段（胡如是說），只用了從一二歐洲國家取得的經濟數據。[58]

37

58　胡漢民：〈三民主義之認識〉，第7頁。

然而，其他保守派又如何呢？那些似乎明確反對現代化的保守派呢？當他們說到工業主義的時候，明顯帶著反感；[59]當他們談到井田制的時候，又像舊日的信徒那樣將字面意思當真。他們毫不臉紅地使用傳統詞匯，沒有像廖仲愷那樣援引社會科學的語言。他們響亮地引用孟子和《周禮》，以完全原教旨主義的方式將井田制的源頭上溯到上古賢君，就好像這些聖王賢君都是歷史上有名有姓的人物，並沒有用歷史去解釋神話的意圖（euhemerist intent）。[60]這就好像胡適的文章從未寫過。

或許這是錯誤的結論？這些傳統主義者表面上好像完全信奉經典文本的字面意思，但可能在對待井田制問題上也和廖仲愷一樣是隱喻式的。廖把井田制理解為社會主義，而傳統主義者則相信了他的話。他們也將井田制與社會主義相聯繫，最終井田制不是作為傳統中由文字記載的那個制度而重要，而是作為在俗世中受到威脅的傳統生活方

59　例如徐世昌：《歐戰後之中國：經濟與教育》，上海：中華書局，1920，第58–59頁；徐盛讚「吾民族立國之最大精神，一曰民德之醇厚，一曰農業之悠遠」，歷數千年而不斷絕，世間無匹敵。他認為，因為中國重農業，所以商業和實業基礎薄弱，而「實用學術」則是與培養道德不同的另一條路。但是歐洲的昌盛只是最近一二個世紀的事，中華文明卻源遠流長。對有人因崇尚科學和物質效用而反感強調道德，對將重農與封建聯繫起來，徐世昌表示不滿。他表示，他只知道古人就崇德重農。

60　關於將井田制視為「黃金時代」上古三代的土地制度，它由黃帝創立，由大禹在洪水之後重建等等，參見上註，第56頁；鄒卓立：〈社會主義平議〉，《學衡》，第12期（1922年12月），第6頁；鄧初民：〈土地國有問題〉，第13–14頁；向乃祺：〈自馬克思農業理論之發展論到我國土地問題〉，《社會科學季刊》，第5卷，第1–2期（1930年1–6月），第15頁。

我們很難將這些對井田制起源和性質的論述與早年傳統經學家的觀點區分開，如錢塘（1735–1790）：《改訂述古錄》，《皇清經解》（1829），冊195，卷718，第1a頁。這種用歷史解釋神話的觀點將黃帝視為井田制的創始人（引自杜佑〔735–812〕《通典》），而那時正是中國歷史從漁獵採集階段向農耕階段發展的時期，在農耕階段土地的劃分就成了新的需要，參見陳兆焜：〈中國古代田賦興革論略〉，《國立北京大學法學院社會科學季刊》，第2卷，第2期（1943年夏），第1–2頁。

38 式的傳統主義(也即現代的)象徵而重要。當他們認可社會主義在中國已有先例，當然並不是在推崇社會主義——這種做法就好像是六朝時期的道家信徒推崇佛教，當時那批人聲稱這都是佛祖從老子那裏學去的。現代傳統主義者讓人們關注中國的真理，並不是想鼓勵新思想，而是杜絕新思想；他們想要顯示文化變節的荒誕之處。他們所做的是把井田制從歷史中推往未來(在某種程度上，對「均田」也是一樣)，作為對平等和諧的原始社會主義(也即更好的制度)的擔保人，也因而使井田制成為對「新文化」的淺薄追求者的持續指責。[61]

這些保守派並不真的關注井田制本身。井田制代表的是中國人應該忠於的傳統中國文化。因此在用非儒家的、弘揚「國粹」的方式弘揚傳統時，這些舊時代的捍衛者與現代觀點的距離並不遠。當用井田制即社會主義的觀點去駁斥真正的激進派時，他們說的是激進派的語言。然而，在君主制的時代，當主張中央集權的官員(如王安石)向保守派宣揚井田制，他們說的是保守派的語言。那時的井田制是人人都認可的神話(*fable convenue*)。這些昔日的傳統保守派也許會指責其對手援引傳統是虛偽，指責他們只是假裝忠於儒家而其實是在追求反儒家的目的。然而，那時沒有人會否定是真的在援引井田傳統。

但是現代激進派可以指責其對手——新的傳統主義保守派——援引激進觀點是虛偽的，指責他們假裝與社會主義對話，其實是用井田制實現反社會主義的目的。使這些保守派成為新派的是戰術環境的變化：現代傳統主義者不同於王安石那些位高權重的敵手，並不能制定遊戲規則。他們不再是當下偉大想法的擁有者，也即對手也不得不

---

61 徐世昌：《歐戰後之中國》，第58頁；鄒卓立：〈社會主義平議〉，第1、6、10頁；鄧初民：〈土地國有問題〉，第16頁；向乃祺：〈自馬克思農業理論之發展論到我國土地問題〉，第14–15頁。

承認其威望的想法。孟子的井田制也許是編造出來的——許多現代人都這麼說——但重要的是對此尚無定論。

其他那些政治上更現實的現代保守派也和他們一樣是新人——表面上是舊的，但那同樣是迷惑人的方式。例如，蔣介石（1887–〔1975〕）也以偽傳統的方式來對待井田制。他選擇的傳統是井田悲觀論者的立場，認為使井田復興會造成天下大亂的朱熹。蔣介石撰寫了（或者說署名了）一篇討論土地所有制的文章，它從歷史中尋求證據（公元9年王莽宣佈恢復井田制，等等）證明強制平均土地注定失敗。[62]但是，這也不是真正的傳統觀念；這裏並沒有朱熹或蘇洵那樣的傷感之情，覺得應該去恢復某種完美的制度。蔣介石重複了早就有人提出的對井田制的實用主義結論，但並沒有接受儒家的前提，也即「內聖」和「外王」的二分，而正是這樣的前提才賦予井田制以儒家感染力。對蔣介石而言，正如對更偏重思想的新保守派而言，井田代表某種東西——在新保守派看來代表的是中國文化，而在蔣介石看來則代表社會失序。字面意義上的井田制早就被顛覆了。

39

八、以馬克思主義來理解的儒家聲音

蔣介石最終見到了他深惡痛絕的社會失序。然而，勝利的共產主義者將歷史理解為進步，並不想在古代制度中看到其運動的「精神」。蔣介石也許會覺得自己處於顏元之類對恢復井田抱有樂觀態度的儒學家的對立面，但是忠於辯證法的共產主義者與顏元的距離之遠，正如蔣介石與朱熹的距離。共產主義者對顏元的評價基本上是友好的（顏元被認為是其時代的「進步者」，密切接觸人民，具有愛國心），但是

62　Chiang Kai-shek, *"China's Destiny" and "Chinese Economic Theory,"* ed. Philip Jaffe, New York: Roy Publisher, 1947. 正文提到的出自此書所載蔣介石的《中國經濟學說》，出版於1943年。

對其井田制觀點卻並不關心；一位共產主義傳記作者寫道，這種對復興「封建制度」的熱情是巨大錯誤，是阻礙社會進步的罪行，在資本主義和工人階級的新興社會中是不合時宜的。[63]王莽這位古往今來最堅決的井田制熱衷者之一，也是被儒者和國民黨都批評得最厲害的人之一，儘管他被儒者和國民黨批評，也沒有令另一位共產主義學者欽佩。他視王莽為自私的篡位者，對胡適稱其為「社會主義皇帝」的說法嗤之以鼻，表示胡適試圖將篡位者與社會主義綑綁在一起，從而敗壞社會主義的名聲。[64]

40

考慮到這些前提，共產主義者與廖仲愷這類太過感性的激進派也相當不同。儘管廖仲愷的遺孀在1957年出版於北京的回憶錄中忠誠地寫到廖與1920年代初在廣州結識的共產主義者感情很親近——例如毛澤東(1893–〔1976〕)、周恩來(1896–〔1976〕)、李大釗(1888–1927)等人——她只能把廖拉近，卻無法拉入共產主義者的圈子。[65] 1961年，廖仲愷的文選在官方的支持下在廣州出版。那時正是辛亥革命50週年。共產黨人分配給廖仲愷的紀念是辛亥革命，一場「進步」但遠非最終的革命。[66]事實上他並非共產主義者，他對井田制的觀點表明他在理論上、在詮釋歷史的模式上，也都不是共產主義者。

廖仲愷曾說過，中國社會和中國價值的穩定，從秦統一六國到西方入侵，大約持續了兩千兩百年。他承認，周朝經歷了社會和經濟的巨變，從公社的井田制變成封建土地私有制，但是在秦漢中央集權

---

63 楊培之：《顏習齋與李恕谷》，武漢：湖北人民出版社，1956，第84–85頁。

64 李鼎芳：《王莽》，上海：新知識出版社，1957，第50頁。該書第2頁提到胡適曾在1922和1928年寫過關於王莽的文章，認為他是中國的社會主義皇帝。

65 何香凝：《回憶孫中山和廖仲愷》，北京：中國青年出版社，1957，第33頁。廖仲愷遺孀何香凝本人在寫這本回憶錄的時候，也只是接近這個圈子，還沒有完全進入——當時她是民主黨派「國民黨革命委員會」的副主席之一。

66 《廖仲愷文集》，廣東，1961。與之一起出版的還有《朱執信文集》。(譯註：未找到這兩本文集，可能是非正式出版物。)

下，封建制度走向末路後，中國就一直在自給自足的經濟中保持著一種固定的、僵化的平衡。這種停滯被西方打破。「帝國資本主義之侵略實為萬惡之源。」[67]

如此理解中國歷史的廖仲愷也許能做一名足夠好的國民黨員，但中國共產主義說的是另外一套。共產主義者在譴責帝國主義上不遺餘力。然而，在他們眼中，廖仲愷對事情的看法只可能顯得太過強調外來帝國主義。從中似乎能推導出，本國的惡——也即「封建主義」剝削——沒那麼重要，而共產主義者也不認為封建主義在古典時期結束時就隨之消亡了。相反，作為革命者和中國人，共產主義者試圖在被拋棄的儒家中國和被抵制的現代西方之間尋找一個折衷的位置，他們需要「封建剝削」；它是某種能與外國剝削相平衡的東西。廖仲愷的反帝國主義（某種類型的反西方主義）本身並沒有什麼問題。沒有它，人可以是革命的，卻疏離了中國。然而，如果一個人只是反帝國主義，他也許在中國會覺得舒服自在，卻又太舒服自在，疏離了現代革命。

41

因此，當廖仲愷將封建主義的終結作為秦朝的成就，其實是切除了共產主義版本的中國歷史的核心。這一版本是按照中外並重的方式來制定的：中國經由**普遍歷史階段**發展出**自己的道路**，因此，如果沒有外國資本主義的影響，沒有鴉片戰爭及後續的歷史發展，本國資本主義仍然會出現（像西方那樣，從封建制度中生發出來）。廖仲愷提出的理論似乎取消了這一歷史進程，這類理論自然包括認為井田制實質上與社會主義相同、因而永遠與之相聯繫的觀點（對共產主義者而言是不可接受的）。這與共產主義者認為井田制處於歷史進程之中、與社會主義只通過一條貫穿其中的時間線相聯繫的觀點相差甚遠。

67　廖仲愷：〈農民運動所當注意之要點〉，載鄭兀選註：《黨國先進言論集》，長沙：商務印書館，1938，第144頁。

井田制在共產主義版的歷史中確有一席之地。在大陸學者中幾乎沒有人真的認為這是孟子的空想而對此嗤之以鼻。[68]畢竟，胡適是孟子空想說最初的有力主張者，這一事實使此觀點也受牽累而有了污點，因為胡適決定自絕於光明的道路。不僅如此，即使在內心深處明白自己和胡適這樣的五四自由派有著反傳統的共同紐帶（也即共產主義語匯中的「反封建」），共產主義者同樣忠於的反帝事業也有很重的分量。因此，若單獨考慮胡適不能忍受儒家權威這一點，沒有共產主義者會覺得不合理，但若在殖民主義的語境中看，就不過是向文化侵略投降了。它不會作為反儒家而受到認可，反而會作為反共產主義而受到譴責。因此，共產主義者批評胡適寫於1920年那篇最早參與此爭論的文章〈井田辯〉是「反動毒害」，是一篇「狂論」，是反科學的。這篇文章質疑了在公田上進行集體生產的制度，否定了中國曾經存在原始共產主義，因而否定了社會發展的客觀規律，攻擊了共產主義。[69]

42

有鑒於此，人們也許會問，某些文人是否有可能在1950年代準備了彈藥攻擊當時的文化部副部長郭沫若。很久以前，郭沫若曾出版過《中國古代社會研究》（上海，1930），公開表示在井田問題上與胡適觀點一致。[70]對胡適攻擊甚力的孫力行的確在同一篇譴責文章中提到了郭沫若曾經也同樣觀點錯誤，用考據證明井田制非常可疑。不過

68 李亞農：《中國的奴隸制與封建制》，上海：華東人民出版社，1954，第75頁。

69 孫力行：〈批判胡適的「井田辯」及其他〉，《胡適思想批判》，第6輯，北京：生活・讀書・新知三聯書店，1955，第160–164頁。與之相似，有學者堅持「科學」（也即「社會發展的客觀法則」），要求拋棄井田制只是孟子空想的觀點，參見高亨：〈周代地稅制度考〉，《中國古史分期問題論叢》，第30頁。

70 郭沫若的論點曾與胡適類似，他反對井田制在歷史上真實存在的說法，用豐富且似乎可信的青銅器銘文為證據，證明周代土地已經可以轉讓，見Wolfram Eberhard, "Zur Landwirtschaft der Han-Zeit," *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin*, vol. 35, part 1, Ostasiatische Studien, 1932, p. 81。

孫又表示，解放後郭沫若放棄了其懷疑態度（也許帶著影射郭沫若機會主義之意？）；解放後歷史學家掌握了社會發展的規律。[71]

換言之，（為了普遍的共產主義以及特殊的中國共產主義的利益）歷史作為進步而有序的發展過程成為準則，而井田問題（這個問題很早之前就已經捲入了幾乎所有對古代史的論爭）則陷入了歷史分期問題。井田制的確存在，但是它能標誌著周朝是奴隸制或封建制嗎？[72]

71　孫力行：〈批判胡適的「井田辯」及其他〉，第166–167頁。

72　關於這個問題的文獻已經非常多了。孫力行指出，絕大多數學者都同意在中國古代存在某種在公田上進行集體耕種的制度（不過對於稱這種制度為「井田」還是其他，尚有不同看法），見孫力行：〈批判胡適的「井田辯」及其他〉，第166–167頁。高亨的結論是周代是封建的，見其文〈周代地稅制度考〉，第63–64頁，但在同一文的第29頁，他又認為井田制與先秦社會的任何定義都是兼容的。然而，基本上整個領域分為兩派：(1)井田制是某種「農村公社」社會的制度；(2)井田制是某種封建采邑制度。如果(1)是正確的，那麼周代就是奴隸社會（根據B. K. Nikorsky的*History of Primitive Society*的權威觀點，他認為「農村公社」社會是在最初的階級社會，也即奴隸社會中，原始社會的逆流）；如(2)是正確的，那麼周代就是封建社會。

郭沫若在《奴隸制時代》（上海：新文藝出版社，1952）一書中表示，他轉向接受井田制確實存在的觀點，不過他只是重複了《史記》中對商鞅所造成影響的著名描述，公元前350年商鞅在秦孝公時代變法，「廢井田，開阡陌」。而在《十批判書》（北京：人民出版社，1954）第324頁，郭沫若寫到，在商鞅的時代，秦國社會還處於從奴隸社會向封建社會的轉型期。因此，郭沫若認為井田制歸根結底還是處於奴隸社會的情境中；見冉昭德：〈試論商鞅變法的性質〉，《歷史研究》，1957年第6期，第44頁，以及Yang, "Notes on Dr. Swann's 'Food and Money in Ancient China,'" pp. 100–103。與之相似，侯外廬也稱秦孝公採取廢井田的行動，是封建制度的「一擊」，因此將周代社會與奴隸制聯繫起來，見其文〈論中國封建制的形成及法典化〉，《歷史研究》，1956年第8期，第24頁。

其他學者，如范文瀾，則以不同的方式來詮釋商鞅（也包括井田制），將商鞅的時代看作是從一種封建制向另一種封建制的轉型；見冉昭德：〈試論商鞅變法的性質〉，第43頁。正如楊向奎，王玉哲認為《詩經》和《孟子》中「公田」和「私田」的著名區分，符合「初期封建社會的土地制度的特徵」，因此不應該被懷疑。然而他又進一步指出（也是曾經提出過的觀點，見本章註50），《詩經》中提到的「公田」的「公」指的不是屬於集體所有的「公共」，而是指該田屬於貴族，也即統治階層，見楊向奎：〈試論先秦時代齊國的經濟制度〉，《中國古史分期問題論叢》，第88頁；王玉哲：〈有關西周社會性質的幾個問題〉，《歷史研究》，

這就是井田問題的定位所在，它涉及的問題其實是關於其他東西。它有種喚起聯想的力量，這種力量對幾百年來的儒者和幾十年來那些過於感性的論者(sentimentalist)而言是如此有活力，但是如今卻已幾乎消失殆盡了——甚至已經到了中國人可以無動於衷地將井田等同於原始公社土地所有的地步，而在《資本論》中那是以古代波蘭和羅馬尼亞為例子的——這些顯然不是中國人對文明中心的選擇。[73] 仍然投注於井田制本身的熱情似乎來自胡適這個麻煩，對胡適窮追不捨的人中有一位叫孫力行，他太投入了，以致於誤入了棘手的灌木叢。他表示，井田制一定存在過，因為我們從《周禮》中得知，它的溝洫網絡與灌溉系統相聯繫，而馬克思(繼續前面的論述)已經指出了水利工程在古代東方農業中的重要性。[74]

43

要小心啊，孫力行！當發現他已經接近了魏特夫(Karl August Wittfogel)危險的深水區，我們也許會對此大搖其頭。[75] 不過，這個例

1957年第5期，第87–88頁。陳孟麟則是主張西周奴隸社會說的，但他的理由並非當時存在「農村公社」，而是對當時農奴有土地所有權表示懷疑，他認為公田和私田都是屬於貴族的。在殷商被周滅了之後，「公田」指的是周王向諸侯分封土地後保留的王畿，而這一分封的體系逐級拓展，諸侯又將土地分封給手下的卿大夫，然後他自己保留下的土地也叫「公田」，以此類推，見陳孟麟：〈關於西周社會性質問題〉，《中國古史分期問題論叢》，第208頁。

在共產主義的表述中，封建制——無論如何，關於封建制起始時間還允許討論——自然必須被認為直到近世才結束。對於這個語義學問題，沒有比馮友蘭更好的詮釋了，見Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy: The Period of the Philosophers (from the Beginnings to circa 100 B.C.)*, trans. Derk Bodde, Peiping: H. Vetch, 1937, pp. 118–119。此書初版於上海，1931年。馮友蘭認為井田制原本是為了有利於貴族階層重孟子以儒家常見的「託古改制」的方法，將其轉變為「有社會主義寓意的經濟制度」，「公」的意義也從貴族變為公共。

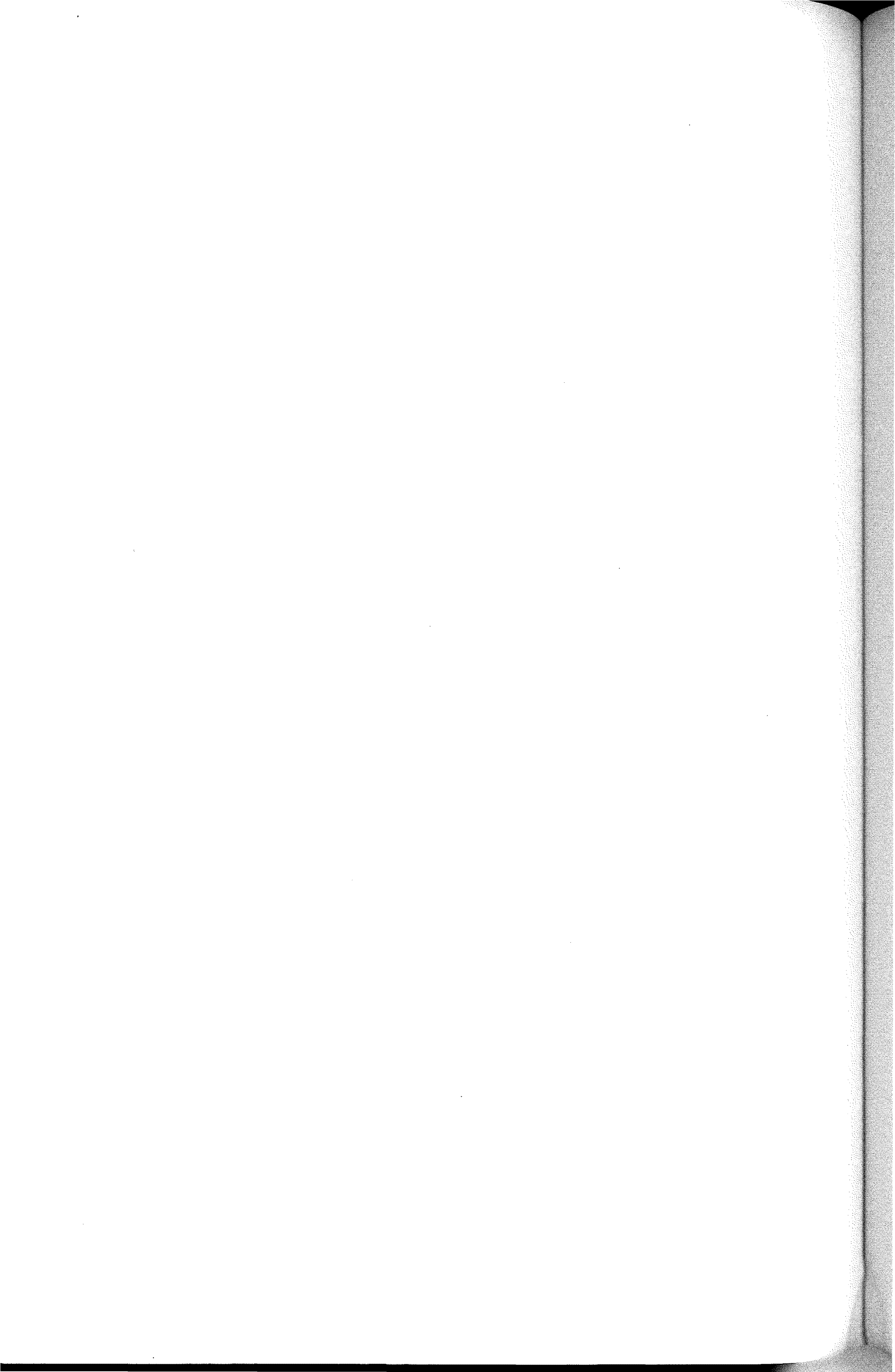
73 何兹全：〈關於中國古代社會的幾個問題〉，《中國古史分期問題論叢》，第135–136頁。

74 孫力行：〈批判胡適的「井田辯」及其他〉，第162頁。

75 此處參考的是「水利社會」專制論，被認為適用於中國歷史的大部分時期。這一理論在共產主義中國頗受反感，主要是由魏特夫(Karl A. Wittfogel；譯註：其中文名又稱「魏復古」)提出並詳細闡述的，見其 *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven: Yale University Press, 1957 等著作。

子雖不常見，但有些微妙之處還是可以作為中國共產主義者的一般情況來接受：《周禮》暗示了在灌溉和井田之間有聯繫——但是馬克思，而非《周禮》，才是決定灌溉系統必然存在於古代的經典依據。由馬克思和毛澤東說了算的地方，召公已經說話不算數，孟子和孔子也都不行了。甘棠被砍掉了*。

* 譯註：最後一句原文為法文「Les poiriers sont coupés」，意為「梨樹被砍掉了」，懷疑是在呼應本章起始處引用的《詩經．召南．甘棠》，傳說召公在棠梨樹下處理公務。這句話用法文來寫，借用了法國傳統兒歌"Nous n' irons plus au bois"(〈我們將不再去森林〉)中的第二句「Les lauriers sont coupés」(月桂樹被砍掉了)的句式，在這首兒歌中月桂樹枯萎被砍掉然後重新生長，人們在月桂樹下快樂歌舞。



第二部分

進入歷史



第三章

用歷史研究為中國共產主義者定位

在共產主義版的中國歷史中，井田制失去了其儒家意義。對於儒家的整體命運而言，這一共產主義版本的意義又是什麼呢？ 47

一種流行的觀點——部分是出於情感因素（比如中國「永遠是中國」這類套話），部分是懷疑中國社會還會有活力——認為中國共產主義者並非真正的新人。他們作為中央集權國家中具有支配性的官僚體系的一部分，投身於公共事務，又宣誓遵從一套經典規範，所扮演的角色似乎與儒者在過去數百年中一直扮演的角色並無二致。能支持這一觀點的證據之一，是儒者與共產主義者同樣都致力於歷史研究。但馬克思主義歷史思考的核心關懷當然是歷史各階段的線性發展，而儒家思考的則一般是永恒，而非過程。在他們眼中，歷史表現的是儒家道德宇宙的固定理想。共產主義的進步觀念，正如廖平和康有為的觀念，既是與常規儒家概念的決裂，也是解釋這一決裂的方式。

換一種更直白的說法，傳統中國文明在現代未能更新，而是解體了（unraveled）。知識階層儘管因此而失去了儒家特質，卻自然排斥任何中國歷史正在枯竭或正與西方合流的推論。因此，其中許多知識人發展出對共產主義歷史觀的偏好。這種歷史觀並不意味著要對被認為過時（*passé*）的系統保持不可能的忠誠，而是提供了與中國過去的延續性；與此同時，它還保證了與西方歷史平行的發展，而非僅僅在現代 48

世界中作毫無章法的對抗。無論在何處，共產主義的歷史預設都是發展性的。不單純是共產主義專政使這些預設在中國站穩腳跟，而是這些預設在中國特有的感召力幫助了共產主義專政的確立。

一、對等關係與歷史分期

這就是為何1950年代共產主義歷史學家最喜歡做的工作就是在馬克思主義的普遍發展脈絡中對歷史進行分期。在世界尺度上，歷史分期在他們眼中是會引起資本主義和共產主義歷史學者爭論的重大理論問題。[1]單就中國而言，歷史分期問題更是最受其關注。井田制只是其中某個具體例子。在歷史專著中，在有關歷史教學問題的三種北京出版的月刊中，在專業學術期刊中，充斥著如何調整原始社會、奴隸社會、封建社會和資本主義社會外延的討論。1956年12月，北京大學舉辦了一次研討會，評論尚鉞的新書《中國歷史綱要》；討論集中在如何理解從奴隸社會向封建社會的轉型，以及從封建社會向資本主義社會的轉型。[2]他們把這些主題從這本以「中國歷史綱要」為名的書中單拎出來討論，說明在這群學者眼中什麼是中國歷史的實質。

弔詭的是，他們通過分期將中國歷史與西方歷史等同起來，並因而否定中國具有任何高度個性化的特徵。與這一熱情相伴的是一種信念，也即所有的轉型本質上都是在中國內部發生的。他們不認為公元前兩千年的外來部落征服是商朝奴隸社會的開始，也不認為周朝征服者為商朝帶來了其本不可能發展出的封建制度。最重要的是，不能認

49

1 〈斯特哥爾摩第十一次國際歷史學家大會上的論爭〉，《人民日報》，1961年2月26日，第5版。

2 北京大學歷史系中國古代史研究室：〈《中國歷史綱要》討論會記錄〉，《歷史研究》，1957年第4期，第43–77頁。

為資本主義是依靠現代西方的入侵才開始的。「資本主義萌芽」問題被一遍遍討論，而毛澤東在1939年的判斷被不斷引用。他認為本土資本主義在鴉片戰爭之前就已生發，而且即使沒有外國資本主義的影響，中國資本主義也仍然會出現。[3]明末清初(16–19世紀)的紡織、採礦和造船業——根據馬克思的説法，都是資本主義萌芽的特徵——以及製瓷業和其他手工藝、海外貿易、城市化、勞動分工等，都經常被提到，而且清初那些觀點相對而言有悖正統的思想家，如顏元、李塨及「漢學」考據家，則被稱為反映了新興、原始資本主義社會力量的興起。中國歷史**憑自身力量**就發展出了一條**並不僅僅屬於它的**道路。這是基本的共產主義歷史表述(正如我們在廖仲愷的例子中看到的)，這一表述的主語和表語同樣重要；它們在一起構建了中國和歐洲的對等關係。

還可能進行開放討論的問題是：奴隸社會僅僅是商朝？或是包括了商朝和此前的夏朝(有趣的是，夏朝在儒家傳統中被認為是第一個王朝，儘管在考古學上還未獲得證明)？或是包括商朝及其後的西周？抑或甚至一直延續到東周和秦漢？顯然，沒有人必須在奴隸社會起止問題上同意范文瀾(1891–1969)或郭沫若這類大學者的觀點。[4]當毛澤東允許「人民內部矛盾」(區別於危險的反革命思想)，他説的主要是政治、社會和經濟的張力。[5]在思想上，他説的也是這類情況。

3　毛澤東：《中國革命與中國共產黨》，香港：新民主出版社，1949；尤其參見侯外廬：《中國早期啟蒙思想史》，北京：人民出版社，1956，重要的是，此書書名明確採用了這一用於18世紀法國知識分子的中文詞匯。關於此問題的複雜性，見Albert Feuerwerker, "Chinese History in Marxian Dress," *American Historical Review*, vol. 66, no. 2 (1961), pp. 327–330。

4　中山大學歷史系：〈對范文瀾《中國通史》簡編修訂本第一編的意見〉，《歷史研究》，1955年第1期，第111–114頁。參見吳大琨、趙光賢、王玉哲等對范文瀾此書的批評，見《歷史研究》，1954年第6期，第45–71頁。

5　A. Doak Barnett, *Communist China and Asia: Challenge to American Policy*, New York: Harper, 1960, p. 30.

最知名的共產主義歷史學家之一翦伯贊認為某個歷史階段何時存在的問題可以商榷；批評者正是抓住了他這句話，反駁他認為漢代農業建立在奴隸制基礎上的觀點。[6]然而，當翦伯贊接著表示，某個階段是否存在是毋庸置疑的，則似乎完全無人反對。「奴隸社會是人類社會必須經歷的階段」：這是非如此不可的。受到明確強調的是從奴隸社會到封建社會的歷史序列，不論人們為各個歷史時期確定的年代有多大差異，這一序列本身沒有任何爭議。[7]

50

當歷史分期的爭議變得如火如荼，對作為「宏大理論」的馬克思主義而言是好事而非威脅。不同意見及其相應的情感都被限定了範圍，都在這個體系之中。這使此體系與其說是徹底的威權主義（authoritarianism）——令人窒息地填滿每一條裂縫——不如說其實是統攝一切（all-embracing）。在這一體系中，知識分子被允許在迷宮中擁有「自由」。他們可以在振奮精神的操練中四處遊走，但絕不可從中逸出。這並非正兒八經的運動，但多少也算是種運動，在馬克思主義框架之內保持活力。但是，如果歷史分期的靈活性有助於使馬克思主義在中國切實可行，那麼各個時期的嚴格順序（「東方專制主義」這個有點麻煩的説法被刪去了）給予了馬克思主義許多明顯針對中國人的吸引力。

中國和西方的歷史是平行的，具有相同的內在動力原理（當然，在相對較短的時段內也存在差異）——這是長篇累牘反覆強調的信條，而非要論證的觀點。梁漱溟（1893–1988）是民主同盟的創始人

6 翦伯贊：〈關於兩漢的官私奴婢問題〉，《歷史研究》，1954年第4期，第1頁；王思治、杜文凱、王汝豐：〈關於兩漢社會性質問題的探討——兼評翦伯贊先生的「關於兩漢的官私奴婢問題」〉，《歷史研究》，1955年第1期，第19–46頁。

7 徐中舒：〈論西周是封建制社會——兼論殷代社會〉，《歷史研究》，1957年第5期，第55頁；前引王思治等〈關於兩漢社會性質問題的探討〉，以及楊偉立、魏君弟對此文的回應，見楊偉立、魏君弟：〈漢代是奴隸社會還是封建社會？〉，《歷史研究》，1956年第2期，第31–49頁。

之一，長期從事比較文化的理論研究，於1951年重申了其非馬克思主義的信條，並大膽堅持中國歷史自成一格，沒有階級，也不是從漢代到近世都處於封建階段中。在第一輪對他的批判後，他寫了〈敬答賜教的幾位先生〉，指出這些議題似乎已經凍結：「例如沈先生一文⋯⋯在『舊日中國是不是封建社會？』那問題標出後，開頭便是一句『是封建社會』的答案，接著便是『眾所周知』如何如何。」[8]梁漱溟準確地抓住了文章的基調。後來許多貶低他的文章完全是人身攻擊(*ad hominem*)。討論其關於封建主義觀點的人最經常做的就是僅憑藉這一觀點便稱梁本人是封建殘餘。[9]

「封建主義」是一個獲得許可的社會標籤，用來形容從古代到現代的歷史——也即毛澤東說過的，自周秦以來的三千餘年。使用該詞是嚴格的紀律，但它的定義卻非常寬泛。共產主義者在這個詞中追求的是其所蘊含的過程之義(與歐洲相平行)，因為封建主義的定義是如此寬泛，在這個階段裏面還有許多階段，以至於很難用於分析的目的。它幾乎不帶任何特別的社會特徵。 51

毛澤東所謂的三千年「封建」的歸納並不意味著人們會認為這三千年具有同質性。毛也許說了「從周秦以來的封建」，而其他人也重複這一說法，[10]但只是這個形容詞——而非實際的社會描述——將

8　梁漱溟：〈兩年來我有了哪些轉變〉，《光明日報》，1951年12月2日；〈敬答賜教的幾位先生〉，《光明日報》，1952年1月10日；轉引自 "The Case of Liang Shu-ming," *Current Background*, no. 185 (1952), Hong Kong: American Consulate-General。

9　例如，見劉大年關於梁漱溟的文章：〈從中國封建土地制度問題上看梁漱溟思想的反對本質〉，《歷史研究》，1955年第5期，第1–27頁；侯外廬的文章：〈批判梁漱溟反動的歷史觀點及其復古主義〉，《歷史研究》，1956年第1期，第6–29頁。

10　例如，楊培之：《顏習齋與李恕谷》，第80頁。此處楊培之幾乎照搬了毛澤東的話而沒有出註表示引用(因此可以肯定這番話已經被看作是眾所周知的真理，而不僅是某個權威的觀點)，這番話出自毛澤東：《中國革命與中國共產黨》，見本章註3。

周和秦這些時代歸攏到一起。著名的秦始皇帝於公元前221年統一了六國，賦予了儒家官僚制全新的機會。毛澤東明白，其他人也明白，他們描述的這些時代其實有巨大的差異，只有一個先驗性（*a priori*）的假設才能使他們將封建的標籤貼在這些裂縫上。

在很長時間裏，所有東西都是封建的，但是對毛澤東及其追隨者而言，先秦的封建制是貴族—自治的（aristocratic-autonomous），而秦以後的封建則是專制—中央集權的（autocratic-centralized）。在這一措詞背後有著對此本質性轉變的清醒認識。「秦始皇統一中國以後，中國從此成為統一的封建國家。」[11]公元前4世紀，在秦統一天下之前，秦國著名大臣「商君」完成了怎樣的功業呢？他「消除舊貴族的特權」；[12]他代表了確立郡縣制的階段，[13]也即由中央指派的官員（不再由地方豪強）治理的、經過合理化改革的地方政府。范文瀾如此描述秦征服天下帶來的後果，幾乎是窮盡了描述質變的詞匯——秦漢的偉大君主統一天下，削弱了封建諸侯，確立了郡縣制度，組織了龐大的公共事業，統一了度量衡、文字和律法體系。然而，如果封建這個詞還代表任何實際意義的話，所有這些中央集權的舉措在涵義上都幾乎不能被稱為封建，卻又都被歸為「封建主義」。此處，范文瀾顯然否認了中國與西方類似。在歐洲，他看到在法國大革命前導致君主中央集權的是早期資本主義。但是即使是透過最強的玫瑰色玻璃，他都看不到在這邊的18個世紀中有任何中國資本主義出現，所以秦漢帝國必須是封建的，「代表地主階級」。[14]換言之——它為何是封建的原因在於，只要它是封建的，就代表了地主的利益，僅憑這一點（其他都

52

11 范文瀾：〈試論中國自秦漢時成為統一國家的原因〉，《歷史研究》，1954年第3期，第15頁。

12 楊寬：《商鞅變法》，上海：上海人民出版社，1955，第63頁。

13 侯外廬：《中國古代社會史論》，北京：人民出版社，1955，第63頁。

14 范文瀾：〈試論中國自秦漢時成為統一國家的原因〉，第19–21頁。

先不提）就使它有資格被視為封建。又換言之——如果它是在資本主義階段之前，奴隸制之後，除了封建難道還有其他可能嗎？

如果這一長得超乎尋常的封建階段在思想上令人難堪，那麼它就必須獲得解釋。一位歷史學家用轉移注意力的一擊來解決此問題。他表示，俄國的發展正因為相反的原因而引起人們驚嘆。這個國家直到公元9世紀才出現，直到19世紀中葉才開始邁向資本主義，卻在1917年實現了社會主義，而且現在還接近共產主義了，有意思的是其每個階段都很短，因此俄國的社會發展速度超過了英國、法國和西方其他國家。希臘和羅馬的奴隸社會，無論是就絕對長度還是相對長度，都比其他國家經歷了更長的時期。那麼為何有人會對中國表示詫異呢？只要說中國的封建社會和其他國家相比經歷了更長時期就可以了。[15]

二、對等關係與現代化

當共產主義歷史學家將目光轉向相對較近的年代，他們在封建主義的討論中那種科學的超然氣氛就越來越被全情投入的熱情驅散，而「封建」一詞也成了修飾語。從鴉片戰爭以來的短短近百年歷史被許多歷史學家分為數個階段。他們大多都用經典教科書中的主題作為劃分標誌——鴉片戰爭、太平天國、中日甲午戰爭、戊戌變法、義和團起義、辛亥革命、五四運動，並恰如其分地對應外國侵略、人民運動、封建抵抗、舊民主主義革命和新民主主義革命。[16]

53

但是，在這一縮小的現代尺度上作歷史分期，相較於對中國歷史的整體分期，有著另一種特徵。例如，它不假設近現代中國的這些次

15　呂振羽：《史學研究論文集》，上海：華東人民出版社，1954，第107頁。
16　參見《歷史研究》編輯部編：《中國近代史分期問題討論集》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，1957，以及《歷史研究》從1954到1957年的文章。

級分期必須有與之相對應的西方歷史階段。與之相似，儘管在宏大的藍圖中，中國和西方都被分配到了資本主義時代，但作為「資本主義最後階段」的帝國主義卻是西方獨有的現象，中國只是它的犧牲品。雖然有大量關於新興資產階級和新生無產階級的討論，但共產主義歷史學家僅從近現代歷史記錄中幾乎找不到平行發展的證明——至少沒有與西方的平行關係。如果有的話，中國近現代史中的革命歷程，有可能被賦予與其他民族——那些尋求解放的非西方民族——的相似之處。因此，就近現代、當下和未來的時間連續體而言，關注點不在於中國的西方榜樣，而在於被西方長年剝削的國家的中國榜樣。他們「想從這裏求得解決他們自身問題的鑰匙」。[17]

然而，儘管研究近現代史（可以理解，這是一個特殊而又敏感的領域）的取徑不同，歷史學家的興趣還是一樣的。如果封建主義與其說是社會的普遍類型，不如說是中國的特殊瑕疵；如果帝國主義與其說是一個普遍發展階段，不如說是西方的罪行，那麼人們便仍然能夠用這些原料和馬克思主義的洞察力，創造出某種與西方對等的自信來。

在近現代歷史中，是什麼損害了這種自信？顯然，危機（參見第一卷）源於文人的中國已經被征服，一開始是政治和經濟，後來思想上也陷落了。頑固的傳統主義也站不住腳了，沒有一種兼容並蓄的衛道學說（apologetic）能夠掩飾儒家在外來價值標準面前退卻的事實。新觀念曾經必須面對是否與既有傳統兼容的考驗，而如今，在同樣的問題上卻是中國傳統面對是否能與本身就有說服力的種種觀念相兼容的考驗。

然而，傳統是儒家的——在共產主義者的語匯中，也就是封建的。於是，通過將傳統稱為某個階級的傳統，而非整個國的傳統，中

17 郭沫若：〈開展歷史研究，迎接文化建設高潮〉，《歷史研究》，1954年第1期，第3頁。

國人就可以將自己與注定無出路的傳統割裂開。他可以將國等同於「人民的中國」，對地主的封建文化全無留戀，因而在感情上也完全不糾結於其潰敗。西方與儒家不平衡的這一方面就到此為止。

而西方思想影響佔優勢的另一方面則必須被糾正。就其本身而言，單純靠反封建的「人民」對儒家的放棄，絕不可能恢復帶來自尊的平衡狀態。不過，在其中心仍有一個不變的支點。西方可以被貶斥為帝國主義，而非處於高高在上獨佔鰲頭的位置，而中國過去一個世紀的歷史，那些帶著所有西方侵略和革命的歷史，也可以令人安慰地以辯證的方式去思考。

我們已經在關於井田制的論述中看到了這一結果：反封建且反帝國主義，在被拋棄的儒家中國和被抵制的現代西方之間，共產主義者自我定位在一個綜合二者的位置上。就歷史而言，1919年反傳統的五四運動仍然是偉大傳統。但是人們被告知，五四革命思想必須與其反動思想區別開，後者就包括胡適和蔡元培的思想。[18]他們是自由知識分子，而在中國，自由主義似乎在文化上偏離了平衡，偏向了歐美。另一方面，共產主義則完美地處於死氣沉沉的儒家和非共產主義的西方之間，而最初讓儒者不舒服的正是西方。因此，共產主義者可以將自由主義貶低為文化殖民主義，儘管他們在不帶感情地審視儒家過去這一點上與自由派不相上下。如果說反帝國主義還不足以成就一個共產主義者（參見廖仲愷的局限性），那麼反封建也不足以做到這點，它仍需要加上「反帝」來作為補充。

這一點可以從文化的角度來看。在第一次世界大戰之後，西方式的「新文學」似乎是革命性的。但是在共產主義者眼中，它基本上可算是完全不屬於大眾的。它被賦予了學究式的、小眾的、唯美的性質。因此，它雖然採取了西方（「帝國主義的」）形式，其本質內容還

55

18　見第一卷，第181頁。

是沒落中的封建士紳階層的傳統文學。[19]對西方的抵制就談到這裏：現在接著談對儒家標準的拋棄。

毛澤東能繼續寫舊體詩——在潔淨的人，凡物都潔淨[*]。但是，總的來說，共產主義詩人被告誡遠離古代文學形式，以及外國的文學形式。他們被引導著採用中國民歌這一「中間」形式。[20]

歷史書寫也有其中間形式。貫穿整個共產主義版近代史的紅線是對封建中國和外來帝國主義的譴責，這二者不可避免地同流合污，相互支持來壓制中國人民反抗它們的鬥爭。這兩個「孿生敵人」是所有共產主義歷史學家都要提到的，說到1860年代，「外國資本主義就和曾國藩、左宗棠、李鴻章等所代表的封建地主實力派，在共同鎮壓中國人民的基礎上相結合」，[21]說到20世紀最初十年，「滿清政府與帝國主義的勾結越發緊密，帝國主義與封建主義這兩座大山更加沉重的壓在中國人民頭上」，[22]而辛亥革命「反帝反封建的革命任務並沒有完成，這是失敗」。[23]這些常規歷史學家的概述，可以很容易與范文瀾或華崗的近代史研究相契合。他們編的那套內容豐富的最新多卷本近代史資料集的引言部分充斥著這類概述——這套書的中心主題分別是鴉片

19 Jaroslav Prusek, "The Importance of Tradition in Chinese Literature," *Archiv Orientalni*, vol. 26, no. 2 (1958), pp. 218–219.

* 譯註：「To the pure all things are pure」，出自《新約 · 提多書》1:15。中文採用《聖經》和合本。

20 Patricia Guillermaz, *La poésie chinoise contemporaine*, Paris: Seghers, 1962, p. 15.

21 邵循正：〈辛亥革命前五十年間外國侵略者和中國買辦化軍閥官僚勢力的關係〉，《歷史研究》，1954年第4期，第53頁。關於19世紀後期外來的「資本主義侵略者」與國內封建勢力的和解，又見胡繩：〈中國近代歷史的分期問題〉，《歷史研究》，1954年第1期，第110頁，以及郭沫若：〈開展歷史研究，迎接文化建設高潮〉，第2頁。

22 丁原英：〈一九一〇年長沙群眾的「搶米」風潮〉，《中國科學院歷史研究所第三所集刊》，第1輯(1954)，第198頁。

23 李時岳：《辛亥革命時期兩湖地區的革命運動》，北京：生活 · 讀書 · 新知三聯書店，1957，第29頁。

戰爭、太平天國、捻軍和回民起義、中法戰爭、中日甲午戰爭、戊戌變法、義和團運動和辛亥革命。

因此，社會抗爭和愛國主義被結合到一起，都屬於人民，因為封建壓迫者首先是不能，其次是不願起來反抗外來壓迫。如果說帝國主義者冒犯了中國的民族主義，而封建主義者——在國內極度渴望得到援助——則縱容了他們的冒犯，於是他們共同的敵人——人民——代表了絕對的道德性。在這一構想的魔力下，共產主義歷史學家往往背離馬克思主義歷史相對論。換言之，儘管共產主義者充分強調了太平天國（以及中國歷史上的其他農民起義）的歷史局限性[24]——例如，批評他們內部的腐敗以及最終「脫離群眾」都是因為缺少無產階級，但還是存在大量不那麼規整的研究，例如在衝突的範式中將太平天國視為「我們陣營」的一員。李自成（在以往對明朝覆滅的敘述中被稱為「李匪」）和其他造反起義的領袖也都受到了同樣的對待。

56

三、人民的主題和非人民的主題

共產主義歷史洞見的這一變體——人民永遠與非人民對立——使某些母題突顯。封建的中國是文人的中國，或者說屬於形式化的思想表達的中國。人民的中國則是物質文化的中國——至少對新知識階層而言，人民的生活方式和他們所使用的東西是恰當的研究主題。因儒家之死而失去傳承的新知識階層在非文人的過去尋找另一個譜系的先輩，而馬克思主義的歷史主義（它也使儒家的消亡更容易被接受）也因其前提假設而確認了這一新研究脈絡的正確性。歷史分期者的唯物主義假設相當好地匹配上對過去統治階層（構築「上層建築」的儒家）的偏見。與後者對文學的強調相反，共產主義歷史學家非常看重對實

24　Feuerwerker, "Chinese History in Marxian Dress," pp. 325–326.

實在在之物的研究——從令人驚嘆的考古發掘中找到的器物、中國的武器及其歷史，甚至在商代如何使用肥料等等。很顯然，其目的不是古物學研究，而是研究古代社會的發展；這意味著他們是在發掘反映古代勞動者生活的物品。將研究與當代發展相聯繫並沒有錯——這指出了考古發現與當下的經濟建設恰好合拍。[25]

57 也許正是對歷史中物質性遺跡的推崇，使對王國維(1877–1927)的紀念獲得了大度的許可。王國維這位偉大的考古學家和古文字學家是忠於清室的遺老，在絕望中自沉於頤和園中的昆明湖。他原本可能輕易被歸為受鄙視的「封建」殘餘而被拋棄。然而，一名共產主義批評者哀悼了他的死對世界學術造成的損失，只是輕描淡寫地提到其「早逝」，並寬容地接受了他死之前的心理狀態。[26]

如果說物質文化史是恰當的主題，能用於對共產主義者診斷為文人「唯心主義」之弊的持續批判，那麼自然科學也有這個功能，而且更甚於此。古代中國的發明或者說對未來發明的創意，如各種樣式的指南針、地動儀、測距儀器、渾天儀等等，被驕傲地強調為本國的成就。中醫的知識尤其在歷史傳承和醫療實踐兩方面受到系統梳理，作為西醫的補充。[27]在共產主義運動的早期，在共產主義的勝利和對整個中國的認同使其必須以更細緻的態度對待中國的過去之前，道教被貶斥為迷信(共產主義者最喜歡的魯迅便是如此)，被視為只是一套逃

---

25 夏鼐：〈十年來的中國考古新發現〉，《光明日報》，1959年10月15日，第3版。

26 張舜徽：《中國史論文集》，武漢：湖北人民出版社，1956，第163–164頁。

27 參見如任繼愈：〈中國古代醫學和哲學的關係〉，《歷史研究》，1956年第5期，第59–74頁；《新華半月刊》，第145期(1958年12月)，第106–107頁；Ling Yang, "Integrating Chinese and Western Medicine," *Peking Review*, no. 43 (1958), pp. 21–23；Gerald Clark, *Impatient Giant: Red China Today*, New York: D. McKay Co., 1959, p. 130；Leo A. Orleans, *Professional Manpower and Education in Communist China*, Washington: U.S. Government Print Office, 1961, p. 137；*Communist China Digest*, no. 26 (1960), pp. 92–93；*Survey of China Mainland Press*, no. 2475 (1961), p. 18。

避主義的教義。然而，後來它與科學雛形的聯繫，例如道教煉金術在冶金學中的位置，開始吸引歷史學家的注意。這是在構建過程中的人民傳統，因為在儒家官方傳統中幾乎不受推崇的科學，默認就是「屬於人民」的。

事實上，共產黨的勝利對共產主義關於中國歷史的評價有著特別的影響，這需要我們好好思考。不僅是「人民」，而且某些受到認可的文人（他們對歷代儒者而言也是偉人）也被納入共產主義的萬神殿，至少能在此一遊。司馬遷這位漢代中國乃至整個偉大傳統的「太史公」，因其現實主義而受到讚譽（這在共產主義的評價中是具有高度正當性的品質），並在文獻學上受到高度關注；[28]宋代的司馬光則是一度被共產主義者打發到故紙堆去的正統史學家，1957年他被認為是「傑出的偉大的歷史家」而搶救了回來，因為他認識到了歷史是客觀事實這一關鍵。[29]康有為這位改良派儒家的「今之聖人」，在1890年代作為君主立憲派是激進的，但他就像王國維一樣，終其一生都支持君主制，在辛亥革命前被孫中山抨擊是走上歧路的改良派，而進入民國後被大部分人拋棄，在去世前多年就被當作死人看待——甚至像康有為這樣的人，與反革命的聯繫都受到了寬恕，被接納為「進步者」（因為其儒家版本的社會階段論）。[30]舊秩序不可挽回的徹底瓦解已經

58

巴金等人則有不同觀點。見Pa Chin, *A Battle for Life: A Full Record of How the Life of Steel Worker, Chiu Tsai-kang, was Saved in the Shanghai Kwangtze Hospital*, Peking: Foreign Languages Press, 1959, forward, p. 6。此處，西醫是「資產階級的」，其權威將被老百姓的中醫所動搖，而中醫與其說是代代相傳的學問，不如說是社會主義的、由民眾群策群力而來的。

28　季鎮淮：《司馬遷》，上海：上海人民出版社，1955，第128頁。又見Hou Wai-lu, "Ssuma Chien: Great Ancient Historian," *People's China*, no. 12 (1956), pp. 36–40，以及鄭權中：《史記選講》，北京：中國青年出版社，1959，第10–11頁。

29　陳千鈞：〈論《資治通鑒》——與聶崇岐、王崇武兩先生商榷〉，《歷史研究》，1957年第7期，第40頁。

30　宋雲彬：《康有為》，北京：商務印書館，1955。

使其敵人不再有動力去攻擊它，也不再將過去的著名人物視為一個仍有破壞力的、儒家秩序的活生生的代言人。隨著那種鬥爭實質上已結束，憑著歷史發展階段理論，司馬光和具有類似傳統地位的其他人就能以其相應時代的標準得到相對化的評判，而免於絕對化的審查。以孔子為例，這位最偉大的人物就幾乎完全表現了這一立場帶來的結果；這是我們下一章要討論的內容。

在臨近當代的場景中，像康有為這樣被挑出來免受銷毀的人並不多。民國時期的研究中，立場鮮明的論戰要比大體屬於理論性論述的作品聲音更響亮，當時共產主義者自己也是參與其中的行動者，或者說至少是即將誕生的歷史角色。就最近的持不合作態度的非共產主義者而言，梁漱溟的待遇具有普遍性。更早的人物，如一度獨攬大權、幾乎成為皇帝的袁世凱，死於1916年，要等好幾年後他才有可能反對共產主義者，但死得早沒給他帶來什麼好處。儘管他肯定不信佛，共產主義者還是認為他「轉世投胎」成了蔣介石；至少在基調上，很難相信陳伯達早年的著作《竊國大盜袁世凱》[31]（寫於1946年）會被取代。

對蔣介石和國民黨，已經有了許多譴責，但可能共產主義者希望淡化僅以揭發醜聞來反國民黨的做法，正如主張改良的自由派會做的那樣。共產主義歷史學家將矛頭從國內對手轉向國外，他們似乎對詆毀美國比詆毀日本或英國更感興趣，並且回到歷史中去尋找可能的攻擊材料。鴉片戰爭資料集的編者儘管受文獻性質所限，不得不給予英國最多的譴責，但仍堅持說美國在這一侵略戰爭中也推波助瀾了。同樣的觀點在同一系列關於甲午戰爭的資料集中也提到了。[32]一本名為《辛亥革命前的群眾鬥爭》的書在討論義和團運動後的「人民愛國鬥爭」

59

31　陳伯達：《竊國大盜袁世凱》（再版），北京：人民出版社，1955。

32　齊思和等編：《鴉片戰爭》，上海：神州國光社，1954；邵循正等編：《中日戰爭》，上海：神州國光社，1956。

(而「清政府賣國」) 時，充滿感情地詳細講述了「反美愛國運動」，也即1905年的抵制美貨運動。[33]而胡適則被指控在理解世界歷史時是個反動唯心論者，其根源追溯到威廉·詹姆士 (William James) ——「美帝國實用主義的創始人」，以及約翰·杜威——據稱他散播唯心主義多元歷史觀以抵制馬克思主義的一元論的唯物史觀。[34]

關於外國歷史的共產主義出版物並未超出這類基本出於中國關懷的說法。四川大學的一個歷史研究小組研究1945至1950年美國的對華政策，以及美國某些「資產階級御用學者的中國問題言論」(不過這個小組的確也研究了「資產階級史學家」對北美獨立戰爭的歪曲和錯誤理解)。[35]反帝國主義，以及1957年恰逢印度兵變 (India Mutiny) 一百週年，激發了多篇關於此事的論文和翻譯，而且外交政策的需要 (至少在喜馬拉雅邊境衝突爆發之前) 也為中印交流這一宏大的舊主題打開了綠燈；儘管這個純粹宗教性的故事，隨著發展得不太充分但更受歡迎的商貿交流的主題，又發生了變化。20世紀俄國革命自然也引起了人們的興趣。日本對中國的研究很早就全方面展開了，但是反過來卻並非如此，中國對日本的研究主要集中於中日關係和日本的激進派。因為「幾千年舊中國的歷史」——並不獨特，卻是自發的——才真正受關注。馬克思列寧主義被認為帶有中國特徵，因此不再是西方中心的理論。[36]共產主義史學家真心被中國的歷史分期所吸引，他們偶爾會研究其他零零碎碎的問題，比如古代巴比倫社會、中世紀歐洲的稅制，以及英國的工業革命，但都將這些問題與本國問題密切聯繫起來。　60

33　李竹然編：《辛亥革命前的群眾鬥爭》，北京：通俗讀物出版社，1957。

34　齊思和：〈批判胡適派對於世界史的反動唯心觀點〉，《歷史研究》，1956年第6期，第23–41頁。

35　唐嘉弘：〈四川大學歷史系的教學和研究工作〉，《歷史研究》，1956年第2期，第50頁。

36　Donald S. Zagoria, "Khrushchev's Attack on Albania and Sino-Soviet Relations," *The China Quarterly*, no. 8 (1961), p. 4.

他們說，此心安處是吾鄉，而在共產主義中國的最初十幾年中，歷史學家的心和情感已有所屬。毛澤東已經制定了中國近現代史的綱要：帝國主義侵略中國，反對中國人民的獨立，破壞本土資本主義的發展。剩下的都只是補充說明。但是，大陸歷史學家如此堅守的信念，也是外人不得不評價一番的。也許有人會認為，那麼多中國人如此堅信其現代價值的自發產生，是因為這一自發性其實頗可疑。中國共產主義最後能獨佔鰲頭，正是因為外國侵略——它打破了舊文明，並激發了尋求替代品的驅動力，而不是儘管有外國侵略，共產主義仍處於不可避免的歷史進程中。在馬克思主義式的思想操練中，有一個古老傳統。我認為，毛澤東應該倒過來想：中國歷史並非僅憑自己的力量(至少，在其近現代時期)發展，卻是以其獨有的方式發展的。

產生了中國共產主義史學家的歷史，並不是這些史學家覺得能夠創作的歷史。歷史(他們所探究的過去發生的事件)與歷史(他們所做的探究)並不那麼吻合。

第四章

孔子在共產主義中國的位置

事實上，自從在曲阜成立了保護文物遺跡的特別委員會，整個區域都分享了孔聖人遺跡所受到的關注……

——《泰晤士報》，倫敦，1961年7月31日，第9版

到目前為止，中國共產主義史學似乎都是非儒家的。實際上，它似乎只有作為儒家史學的繼承者才能被理解。像井田制這樣的儒家主題可以一直是歷史學家研究的課題，但是他們處理這個問題想達到的目標卻是新的。孔子自己仍然可能受當代人關注。顯然，他甚至受到了公開肯定。這是否使對井田制的重新評價變得混亂了呢？共產主義革命難道終究是個幻象？

在中國共產主義的時尚中，到1960年代早期，孔子似乎又「流行」起來了。在更早的1920年代，革命者都準備好了看他過時，甚至後來在人民共和國成立後的最初十年，都有許多人對這位擁有舊智慧的聖人毫不客氣。實際上，「鄙視舊傳統」與「保存民族遺產」這兩點從1950年代到1960年代初都一直如影隨形，我們也許不應該對各種「提倡」和「反對」的潮流太過認真，這些潮流在我們時代的前景陪襯下已經因為遙遠而顯得渺小，如果還能辨認出來的話。在歷史層面上似乎還有意義的，是後來共產主義者對孔子評價的可選範圍，而非細

枝末節的傳承關係。所有的可能性都同樣是現代的，都是在一個新的
62 中國視角中可行，也與之相一致——這一本質上反儒家的視角甚至滋養了尊崇孔子的思想。

民國初年，要打倒孔子的激進破壞傳統者與想要維護孔子的浪漫保守派，都同樣是非傳統的（參見第二卷）。而在人民共和國，戰鬥的硝煙已經遠去，敵人也都已被消滅，繼起的激進派可以將浪漫色彩帶入他們自己的傳承中，以民族遺產的名義紀念孔子誕辰。但是這些祝願孔子生日快樂的共產主義者，只是更加壯大了將孔子埋入歷史的送葬隊伍罷了。

一、孔子精神永垂不朽？

儒家到底是否是一種宗教，這是一個由來已久的大問題。在共產主義時期，儒家問題肯定與佛教問題有很大區別；並沒有一個有組織的儒家群體，可以用統計數據來評估其狀態。[1]其實在一戰之前，的確有人想把儒家想像成一個教會組織，而那個時候儒家正處於低潮期。就共產主義政策而言，作為宗教的儒家是個死問題。其他問題才需要關注。首先，儒家能進入共產主義嗎？其次（這點更為重要）則是孔子自己，他在當下的聲譽及其意義到底是什麼？

有些觀察者帶著對悖論的偏好，感到新政權「在精神上」，即在真正的內涵上，就是永恒回復（eternally returning）的舊政權，無論革命具有怎樣的表面形式。這暗示著實質而非過程意義上的延續；過去與當下相聯並不是因為前後相續，而是因為實質相同。若從這一視角出發，就足以得出以下觀點：共產主義中國和儒家中國（或多或少）都

1 參見Holmes Welch, "Buddhism under the Communists," *The China Quarterly*, no. 6 (1961), pp. 1–14。

在制度上既官僚又專制，在思想上既教條又尊崇權威，在心理上既束縛人又苛求人。對那些不願將儒家和共產主義硬配在一起的人，還可以給毛澤東時代的中國貼上「法家」的標籤。有了這個標籤，「漢學決定論」(sinological determinism)的原則就仍然能守住，而中國的理想類型也仍然能在具有侵蝕性的歷史思考中保持不變；若將毛澤東比為秦始皇帝，儒家也仍能含蓄地保有一席之地，作為備選項或者合作夥伴，正如在法家「始皇帝」或後來各朝各代獨裁者的時代那樣。

63

如果在這樣一種永恒的、本體意義上的延續性中，中國「永遠是中國」，那麼孔子在共產主義中國的位置也是事先注定的，經驗研究就是不必要或具有誤導性的。然而，如果僅僅出於對歷史的忠誠(或者，用不那麼高尚的說法，為了捍衛自己的職業)，歷史學家不得不假設變化的真實性(authenticity)，而且在這件事上，假設的不是死去孔子的理想(ideal)在現代共產主義者的肉體上借屍還魂，而是孔子的觀念(idea)存在於那些在共產黨支持下發表言論者的心中。羅根澤就是其中之一(《古史辨》1933年第4卷和1938年第6卷的編者，這套書收錄了對古籍所載歷史正統的現代批判)。他討論孔子時所持的觀點似乎能將儒學吸收進馬克思主義。在這一表面現象的背後又是什麼呢？

在對孔子論詩的觀察中，羅根澤評論道，基本上孔子的興趣在哲學而非文學。孔子知道詩歌具有抒情和富有表現力的特質，卻想將道德正統的標準強加於詩歌，因為他是出於功利而非審美的角度去重視詩歌。羅根澤說到孔子的「斷章取義」，而那已是儒家文學的傳統方法。例如，《中庸》就曾這樣引用《詩經》，摘錄出詩句作為道德格言。文學對孔子而言是工具，而對修辭的考慮本身無關緊要。那就是為何儘管孔子選詞審慎的原則對文學批評的發展有巨大影響，但它所看重的卻並非「修辭」而是「正名」。[2]

2　羅根澤：《中國文學批評史》，上海：古典文學出版社，1957，第39、48–49頁。

現在，不僅是羅根澤的研究對象，而且他本人的「老闆」一定也對文學有著功利而非「審美」的理解。毛澤東和孔子都將文學視為「載道」的工具。然而，這並非共產主義版本的（或者說「再版的」）儒家預設。

64

1920年代，一批最初浸淫於帶西方色彩的唯美主義的作者組成了「創造社」，他們已經轉而忠於馬克思主義。[3]這貌似回到了儒家「文以載道」的原則。但共產主義者不能忍受創造社早期的唯美主義，並不僅僅是又一種像儒家那樣堅持文學要為倫理服務的意識形態要求。創造社後來對馬克思主義的忠誠與儒家「文以載道」的基本立場截然不同，正如它截然不同於其早期的美學基本立場。其實，正是儒家本身（包括它的前提和一切）的枯竭，使唯美主義失去了最初的目標。因此，「為藝術而藝術」儘管曾是一句反對活的儒家的激進口號，最終卻變得多餘——在共產主義的思維方式看來，在後儒家時代裏，它甚至可以算是反革命的（counter-revolutionary）。

三十多年後，羅根澤與創造社成員一樣，不再全神貫注於在馬克思主義背景中研究儒家的母題。相反，當談到孔子在《詩經》上強加了道德標準，羅根澤（在其批評生涯中相當晚的時期）是想將詩歌從儒家枷鎖中解放出來，通過恢復其自然的、詩意的性質，顯現其真正的「人民性」。他想將《詩經》從與純儒學的聯繫中解救出來，從而使它具有被共產主義者讚頌的性質。

二、智識生活中日益縮小的儒家份額

然而，為何共產主義者應該在意這一搶救儒家的工作？人們期望革命者（一旦我們真將他們視為革命者）做的難道不該是制止舊思想

3 Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*, Cambridge: Harvard University Press, 1960, pp. 284–287.

的流佈，而非轉而信從舊思想嗎？至少從數量上來看，對儒家學術的舊關懷似乎的確獲得了相對貧乏的關注。1958年，郭沫若以一種輕快的現代人心態，並非開玩笑地表示，對古代的研究只應該佔中國人精力的很小一部分。[4]

65

儘管他這麼說，在此之後的兩年中，還是有一個宏大的項目申報上去，要將經典和其他早期文獻校勘註釋、翻譯成現代漢語出版。[5] 但是，由於紙張短缺越演越烈(從1961年春開始無疑是真的短缺，而且在1960年就造成了出版物出口的大幅縮減)，古籍項目就首先被撤了。[6]這並不令人驚訝，因為上海的出版社——我們可以認為它們具有典型性——1960年正在大力宣傳「學習科學技術」和「趕超科學技術」的必要性。[7]科學和技術這對孿生子，而非古典藝術和文學，才是共產主義者尤其要在教育系統中提倡的。

於是，智性訓練曾經為儒家所獨有，如今卻充滿了與儒家精神迥異的另一種氣質。一方面，那裏有科學和技術；另一方面，尤其是1958年以後，課程中還加入了物質生產和體力勞動的內容，公開宣稱其目的就是馴服知識分子，摧毀任何殘留的儒者認為其代表「高人一等的生活」並天然擁有特權的預設。[8]

4　郭沫若：〈關於「厚今薄古」問題〉，《人民日報》，1958年6月11日，第7版。關於「現實對所有中國史學研究的壓力」，見Albert Feuerwerker and S. Cheng, *Chinese Communist Studies of Modern Chinese History*, Cambridge: Harvard University Press, 1961, p. 4。

5　*Daily Report: Foreign Radio Broadcasts*, no. 248 (1960), BBB, pp. 10–11.

6　CCS report (July 1961).

7　*Weekly Report on Communist China*, no. 28 (1960), p. 26.

8　Orleans, *Professional Manpower and Education in Communist China*, p. 18.

三、儒家事物的去儒家化(上):從古到今的各個里程碑

在一個基調為反古典教育的社會,經典又有什麼用呢?在共產主義中國,儒學家已經消失了,但研究儒學的學者還能找到工作。他們的主要目標不是讚美古代,而是為了演示進步理論。[9]

相應地,經典也沒有了文本上的權威;它們不僅沒能為評價歷史提供標準,而且本身也受到檢視,以評判其在歷史中的意義。經典具有的權威成了歷史研究的對象,而非其前提預設。

於是就有了許多歷史修正主義,將惡棍變為英雄。但是,就經典而言,受到顯著修正的,與其說是褒貶判斷本身,不如說是作出判斷的模式。的確,郭沫若可以完全反轉舊說,給殷紂王正名(在《尚書》中他是典型的「暴虐無道」的亡國之君)。但是,當郭沫若說殷紂王其實是個有為之君,是為了中華民族的擴張和統一而發動攻擊,[10]他是將紂王置於中國發展進步的長河中;使郭沫若處於非儒家脈絡中的,與其說是他對污名的洗白,不如說是這種追求進步的取向。在共產主義者用儒家經典來説明歷史觀點時,馬克思主義的歷史發展過程才是主宰性的核心觀點,無論如何重新評價,道德主義的絕對評價都不再是評判標準了。

66

1. 從原始社會到奴隸社會

因此,歷史教師應該用儒家經典來展示歷史發展各階段:「如在講到原始公社制社會逐漸崩潰和奴隸制社會逐漸形成的時候,用一段

---

9 對使用儒家經典作為共產主義歷史分期之史料來源的描述和分析,見(同時見本卷第二及第三章)Feuerwerker, "China's History in Marxian Dress," pp. 336–340,以及Feuerwerker and Cheng, *Chinese Communist Studies of Modern Chinese History*, pp. 2–9, 21–26, 209–213。

10 郭沫若:〈關於目前歷史研究中的幾個問題〉,《新建設》(1959年4月),第5頁。

《禮記．禮運》篇的話（從『大道之行也』到『是為小康』）」（《禮記》第七篇〈禮運〉，第2–3節：「大道之行也，天下為公……」）。[11] 19世紀的改革者和平等主義者、太平天國的造反者和康有為的維新派，都非常看重〈禮運〉中的這段話。[12] 但這些群體（儘管總的來説，他們對儒家經典的態度差異很大）都是用《禮記》來尋求經典可能提供的正確性（validity）；共產主義者引用同樣這段話，是用來作説明，而不是以其為楷模——是為了證明一個理論，而非驗證一種價值。

實際上，有些共產主義者認為，不僅其近代前輩對〈禮運〉的引用，而且〈禮運〉本身，都是迷信權威，因為〈禮運〉將「大道之行」這段話歸於孔子名下，而其實它成文的年代應該是孔子之後兩百多年。[13] 任蛸這位同志似乎不加思索地接受了孔子是〈禮運〉作者的説法，受到了激烈的批評。[14] 然而，儘管文章招致批評，批評者也否認孔子發明了任何「消滅貧富差別」的說法，但任蛸其實並不想將孔子拔高到超越其時代，讓他認可社會主義，或讓社會主義認可孔子，從而讚頌孔子。任蛸指出，孔子（正如尊崇孔子「大同」思想的康有為）有種模糊的空想社會主義，而這在其時代是不可行的。因此，孔子

67

11　王芝九、宋國柱編：《中學歷史教師手冊》，上海：上海教育出版社，1958，第56頁。

12　正如已經指出的，馮友蘭是在「原始共產主義」的語境中提到其觀點，見馮友蘭：〈康有為的思想〉，載馮友蘭等著：《中國近代思想史論文集》，上海：上海人民出版社，1958，第120頁。

13　中國科學院哲學研究所中國哲學史組編：《中國大同思想資料》，北京：中華書局，1959，第1頁。對這一觀點的肯定，見古棣：〈孔子和「大同」思想〉，《光明日報》，1961年5月24日，第2版。

14　古棣：〈孔子和「大同」思想〉，第2版，又見任蛸：〈孔子《禮運》「大同」思想〉，《光明日報》，1961年5月12日，第4版。古棣認為，孔子與「大同」思想無關。他的文章堅持，《論語》大部分是孔子思想的可靠來源，沒有提到「大同」思想；古棣也拒絕接受將註13提到的《中國大同思想資料》收錄《論語》中的兩則，作為孔子「大同」思想的例子，因為《論語》本身有著非烏托邦式的階級區分（也即「人」和「民」的區別）。

找不到一條清晰的前進道路去實現目標，就只能向後回顧原始共產主義。於是他才會説「大道之行也……」[15]——換言之，〈禮運〉其實是原始共產主義的反映，而那是一個已經被超越的階段。

2. 從奴隸社會到封建社會

下一個轉型是從奴隸社會到封建社會：據稱儒家的「仁」在其階級基礎上還是進步的。伴隨著「仁」出現的是生產方式的新關係，也即封建土地所有制成為普遍模式，大部分奴隸都獲得了自由。「仁」和「禮」緊密聯繫在一起。在這種解釋中，從「仁」引申出的反奴隸制的觀點之一就是將「禮」擴展到普通人（在這點上孔子與《周禮》有很大差異）。當孔子教授學生時，擁有土地的封建階層還很弱小。那就是為何儘管他其實是在提倡進步，卻不得不以「復古」的方法提倡革新。[16]但其中確實有進步，從文字上表現為從《易經》向《易傳》（也即對《易經》的解釋——收錄在附於《易經》的「十翼」中）的轉變。《易經》和《易傳》分別相當於西周的宗教唯心主義（「天道」）和戰國時期的唯物自然主義（materialistic naturalism）。[17]

因為唯物主義是比唯心主義更高階段的思想，而自然主義高於宗教，所以在戰國時期孔子的學説大獲全勝，確實是在歷史意義上的一種進步。正如兩位作者對《論語》的解釋，孔子「仁」的概念既是反貴族的，也是反宗教的。「仁」是君子的特有標識，個人品質代替血統成為「君子」與「小人」的區分標準，從而削弱了貴族的勢力。由於「仁」

---

15 任蛸：〈孔子《禮運》「大同」思想〉，第4版。

16 鍾肇鵬：〈從「仁」和「禮」看孔子思想的階級性〉，《光明日報》，1961年12月12日，第3版；劉澤華：〈試論孔子的富民思想〉，《光明日報》，1962年6月22日，第4版。

17 王明：〈《易經》和《易傳》的思想體系問題〉，《光明日報》，1961年6月23日，第4版。

暗含「尊重智慧」的意思，這也是進步的——其人文主義的不可知論反映了宗教的衰落，費爾巴哈(Ludwig Feuerbach)在談到歐洲從封建主義向資本主義的進步時，就曾經稱讚過孔子這一思想。[18]

這被證明是個受歡迎的主題。在18世紀歐洲的辯證法中有特別讓馬克思主義者愉悅的內容：那時耶穌會士因其自身的宗教目的讚美孔子，卻發現孔子轉而對其不利。對於反封建的資產階級，哲學是唯物論和不可知論的，而法國和德國的世俗主義者(secularist)援引孔子，是用哲學來反對宗教。唯心主義的德國人利用孔子造成了一場哲學革命。但是唯物主義的法國人則發起了偉大的資產階級政治革命，他們也發現孔子與此相關。[19]

此處，中國評論者表達這一想法既不是為了讚頌資本主義本身，也不是為了暗示在中國的場景中，孔子也是具有資本主義性質的。他只是在一般意義上贊成進步，而非專門贊成資本主義，而且他覺得孔子的人文主義也是一般意義上的進步，與歐洲從封建主義走出來的進步異曲同工，也適用於中國進入封建主義的進步。還有另一些人，欣賞孔子是因為他們有時還要努力尋找的人文主義和唯物主義。例如，有人認為《論語．八佾》裏「祭如在，祭神如神在」一句的意思是神和祖先的靈魂只存在於人心裏。經典中有些段落說明孔子更看重直接的感知而非無根據的猜測，提倡在教導民眾前要先讓民眾富裕，這些話都被引用，用另一種解讀來證明孔子是個唯物論者。孔子反對財富的

18　關鋒、林聿時：〈論孔子的「仁」和「禮」〉，《人民日報》，1961年7月23日，第5版；關於「仁」是「禮」的人文主義基礎，將思想從最初的迷信神學中解放出來，又見嵇文甫：《春秋戰國思想史話》，北京：中國青年出版社，1958，第20–22頁，以及嵇文甫：〈中南地區史學界在廣州舉行學術討論會〉，《光明日報》，1961年5月19日，第2版。

19　朱謙之：〈十七八世紀西方哲學家的孔子觀〉，《人民日報》，1962年3月9日，第5版。

過度集中，反對欺壓窮人，他接受人都希望自己富足的事實。他知道，貧窮是社會不安定的原因。[20]

這一立場並不特別令人驚異，也不那麼深刻。但是至少——這在共產主義評論者眼中是其長處所在——它不是道德主義的。如果孔子值得搶救，那麼人們必然會發現唯物論是拯救他的恩典。而且，孔子對「天道」能為人所知的懷疑態度(參見《論語・公冶長》，子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」)是需要強調的吸引人之處。在《春秋》中記錄了不少人們以迷信的方式提到「道」，但是在《左傳》中又以唯物論的方式表達了對「天道」的懷疑，如昭公十八年那句：「天道遠，人道邇。」[21]

69

正如《論語》和《左傳》為進步的進程貢獻了人文主義，《詩經》(我們已經將其看作「民間的」)據說是現實主義偉大傳統的開端，反映了新生的封建社會所釋放的充沛的創造力。[22]從現代人的責難中，我們很清楚地知道，封建主義本身並未贏得共產主義者的讚賞。正如歐洲的資本主義，在有了儒家不可知論精神的加持後，值得讚美的是進步的歷史階段，而非各個階段本身；儒家經典作為歷史文獻被使用，因為反映了進步而受到讚美。

因此，共產主義者有可能尊重儒家經典，將其作為社會進化的有創意的表達，但他們的尊重並不常帶到對經學的研究中。據說有

20 張岱年：《中國唯物主義思想簡史》，北京：中國青年出版社，1957，第22頁；李守庸：〈關於孔子的「均」的經濟思想的探討〉，《光明日報》，1962年3月12日，第4版；劉澤華：〈試論孔子的富民思想〉，第4版。

21 張岱年：《中國唯物主義思想簡史》，第20頁。另一個更謹慎的討論，將孔子定位於唯物主義和唯心主義之間，因為他既不承認相信也不承認不相信「天命」或「神」，參見郭紹虞：《中國古典文學理論批評史》，北京：人民文學出版社，1959，第28頁。

22 人民文學出版社編輯部編：《詩經研究論文集》，北京：人民文學出版社，1959，第1頁；Yu Kuan-ying, "China's Earliest Anthology of Poetry," *Chinese Literature*, no. 3 (1962), pp. 109, 111。關於孔子認可《詩經》的現實主義，參見郭紹虞：《中國古典文學理論批評史》，第16頁。

時候還是可以從經學家那裏學點什麼，例如，就有人讚揚賈誼（公元前200–前168）。他是一位漢代官員，曾經寫了著名的〈過秦論〉，批評秦朝僅憑暴力統治。這樣的讚美可不是暗示共產主義者因與儒家有共鳴而對過去的歷史產生自我認同，它更可能反映了對被指控為「法家」的應激反應——這種批評以有敵意的方式將共產黨與過去等同起來。賈誼的美德是什麼？他本身並沒有絕對的美德，而是相對於歷史發展進程而言的美德。就其本身的性質而言，他必然是不完美的：他無法逃脫時空局限性。他的貢獻在於他將要去的方向。

賈誼的一生恰逢封建社會的巨變（這一論述接著提到），他尋求為新的封建政府構建制度，代表了新崛起的平民地主階級的利益。他有著現實主義的視角（好），特別注意（非常好）秦朝和當代（漢初）的歷史——在他的時代，那就是近現代史。[23]因此，共產主義偏好現代，而在過去的人和事中，又偏好現代化的力量。

於是，大致上，在經典時代以後的經學研究被認為是中國封建文化的主線，是對封建君主制的支持。這個封建社會與封建化的奴隸社會有顯著區別，它並不具有內在的美德。漢武帝（親政期為公元前134–前86）罷黜百家，獨尊儒術，並確定了儒家文本的權威性。因此，經學成為封建地主兼官僚文人的專門領域。而今天經學研究的目的之一就是顯示當年的經學研究如何為封建利益服務。[24]以宋代的理學這個著名的經學研究學派來說，它禁錮了思想，強調死記硬背，阻礙了科學，而「漢奸曾國藩」則毫不令人意外地是理學的大後台。[25]

70

23　〈探討賈誼思想和《新書》真偽問題〉，《人民日報》，1961年10月5日，第7版。

24　周予同、湯志鈞：〈王莽改制與經學中的今古文學問題〉，《光明日報》，1961年5月16日，第2版；周予同、湯志鈞：〈探討中國經學問題〉，《人民日報》，1961年5月31日，第7版。

25　徐崙編著：《什麼是封建社會？》，上海：上海人民出版社，1954，第69頁。

3. 從儒家時期到馬克思主義時期

簡言之，以馬克思主義的方法來理解儒家經典，既不**必然**譴責其為封建的(有些確實這麼說)，也不讚美其(在儒家的脈絡中)為永恒的。經典要接受外在於其精神世界的審視；它們自己並不主宰這一精神世界(如其曾經主宰的那樣)。正如共產主義的《孟子》研究小組所示：**他們**(傳統知識分子)用《孟子》為載體——朱熹用它來表達自己的新儒學，戴震用它來糾正朱熹，康有為則作為「今文」儒家改革派來用它。他們都是從古人的話中尋求對革新的認可，但是**我們**用馬克思列寧主義的工具來進行分析性的批判。[26]

當然，這意味著對孟子作馬克思主義式的註疏表達的是馬克思主義。這可能算是在做必要的修正(*mutatis mutandis*)，也似乎正是朱熹、戴震、康有為的所作所為。然而宋代和清代的註疏家實際上做的，也許並非其聲稱的那樣是在「如實」闡發孟子或孔子的思想，但他們仍然假設只要做到這點，他們的想法就是正確的。無論他們的闡述有多獨特，無論對其對手而言顯得有多離經叛道，這些早年的學者都必須做到——為了讓自己滿意，也是為了讓其他人滿意——盡責地維護儒家經典的權威。然而，馬克思主義者尋找儒家權威，是將其作為分析的標本(而非當成偶像)，將其置於其所屬的歷史位置——在歷史之河中的某個位置，而非在永遠處於當下的判斷中佔據不受時間影響的永恒之位。

71

因此，共產主義者對先前激進的「疑古」考據的逆轉就可以理解了。共產主義中國的某位當代學者接受傳統儒家對於《左傳》的說法，

26 蘭州大學中文系孟子譯註小組編：《孟子譯註》，北京：中華書局，1960，第13頁；相似的還有〈中國人民大學哲學系討論孟子評價問題〉，《光明日報》，1961年7月28日，第1版。關於呼籲用馬克思列寧主義對孔子到孫中山的思想史進行科學研究，參見〈侯外廬談如何對待中國哲學史遺產〉，《光明日報》，1961年5月6日，第1版。

也即《左傳》真的是由左丘明編纂的，作為《春秋》(這是孔子自己編纂整理的)的傳疏，貌似是很不尋常的事情。[27]然而，儘管表面如此，幾十年的「疑古」並非沒有效果。因為，孔子的主要用意(據説是為了「正名」)被視為完全是封建的，而且只是封建的。孔子儘管在某種意義上可謂持唯物論，在將歷史引入教育方面也具有無可比擬的重要性，但他與西漢的太史公司馬遷相比還是略遜一籌。雖然孔子並未將歷史視為聖賢的三代之治後無可挽回的墮落過程(不過常常被這樣標榜)，他確實看到了在治亂之間的永恒搖擺(也即孟子所謂的「一治一亂」)，而司馬遷則有一種歷史的進步感。

在對孔子的這種敘述中，我們再一次看到了公開宣稱進步(其實是看到進步的確是進步)，而非勝利回到昔日不褪色的永恒之中。如果進步通過孔子達成(正如在其所編撰的《春秋》中所示，那並不是「春秋」之名第一次出現，但是第一次處理「天下」問題，而非僅僅一國)，進步也超越了孔子。因此，並未失去現代身分的共產主義者，也許現在可以同意正統儒者將《左傳》和《春秋》聯繫起來的説法。他們都同意公羊學派是錯的；其錯誤在於否定了二者間的聯繫，從而將似是而非的《公羊傳》歸於孔子名下，並將其視為終極的進步者。同樣的觀點，不同的立場；同樣的描述，帶來不同的情感。進步對於共產主義理論很重要，而對正統儒者卻基本毫無意義。對於正統儒者，公羊派的孔子是可疑的，因為令他們滿意的是孔子完全不進步。對共產主義者而言，公羊派的孔子也是可疑的，因為令他們遺憾的是孔子還不夠進步。在共產主義時代，當經學領域破壞傳統的激情退去後——因為神聖之物不再神聖，也就只能吸引到越來越少的人去試圖打破它們——舊的常規組合(如《春秋》和《左傳》這一體面的組合)完全無法證明孔子的復興。 72

27　此處的參考文獻，以及這一段和下一段的其他參考文獻，見束世澂：〈孔子《春秋》〉，《歷史研究》，1962年第1期，第47–50、55、57頁。

因此，對孔子的讚賞（例如，讚賞他看到了在「意識形態」〔ideology〕和「實在」〔reality〕之間的真正聯繫）[28]更多地是一種屈尊紆貴，而非執弟子禮般的尊崇。孔子並非這一真理的擔保人，他只是討論過程中的擺設。有人提出一個觀點，也許其中提到了儒家經典，但其正當性源於馬克思（列寧、毛澤東），而非來自孔子。「意識形態」和「實在」，在我們的例子裏也即「文以載道」裏的「文」和「道」，都是熠熠生輝的經典用詞——但是，此處卻是比喻的用法，顯然用於表達某種無人會誤解的期望。當原本字面意義的表達成了修辭性的典故，再沒有比這更好地標誌著向隱喻意義的轉移，價值已降格為過去，降格為歷史意義。

當搜集了數百萬首民間歌謠的共產主義者被說成是「採風者」，他們讓我們想起了孔子最喜歡的《詩經》的傳統。[29]但是，字面意義上的類比說不通。因為「採風」原本是要表達封建國家中的苦難，而共產主義的「採風」無疑搜集的只是歡樂的頌歌，表達對大一統國家的感激之情。不能允許歷史重來，經典中的「採風」一詞讓人想到孔子，但在這裏孔子只是「擺設」，實際上只是用來鞏固毛澤東的地位，只有他一人。

四、儒家事物的去儒家化（下）：來自過去的墓碑

由此可見，當新中國的作者表現出對孔子的讚賞，他們並非在複製傳統的讚賞。所以，當其他當代作者聽上去仍然頑固地保持反儒家的立場，也並不標誌著共產黨的精神分裂。這是馬克思主義的世界能

---

28 太史簡：〈文與道〉，《人民日報》，1962年1月21日，第5版。

29 S. H. Chen, "Multiplicity in Uniformity; Poetry and the Great Leap Forward," *The China Quarterly*, no. 3 (1960), p. 5.

夠包容的爭議。如果有人想要在孔子的作品上構建出反動的一面（認為他害怕未來，總體而言是「反人民的」），[30]這種對孔子的詮釋肯定與將孔子詮釋為「進步」有衝突，但是這兩類詮釋者都有著共同的前提假設：歷史有規律地經由進步的不同階段，無論人們認為孔子珍視的是哪個階段，或者說孔子可能適合的是哪個階段。這類關於孔子的爭議是無害的，正如更一般性地討論奴隸社會何時終結、封建社會何時開始的爭議。如我們所見，他們都同意中國有這些社會類型、按照那

73

30　舉例而言：(1)孔子熱愛舊事物，尤其愛灌輸保守思想，參見朱東潤編選：《左傳選》，上海：古典文學出版社，1956，第8頁。(2)孔子站在沒落的奴隸主階層一邊，或者是反動的封建階層壓迫人民的工具（利用儒家經典），參見嵇文甫：〈中南地區史學界在廣州舉行學術討論會〉（本章註18），第2版；"Of Confucius, Feng Yu-lan and Others," *China News Analysis*, no. 398 (1961), pp. 3, 5, 7；*Communist China Digest*, no. 17 (1960), p. 83；任繼愈：〈何啟、胡禮垣的改良主義思想〉，載馮友蘭等著：《中國近代思想史論文集》，第86頁。(3)孔子是個唯心主義者、一個宗教家，他支持反唯物主義、反科學的思想，用「天命」思想來支持傳統迷信，而「天命」思想意味著社會的命運是由外在於社會的力量決定的，參見陳伯達：〈批判的繼承和新的探索〉，《紅旗》(1959年第13期)，第44頁；郭紹虞：《中國古典文學理論批評史》，第19頁；關鋒、林聿時：〈論孔子〉，《哲學研究》，第4期（1961年7月25日），第54–56頁（這篇文章和其他立場類似的文章中的觀點概要見"Of Confucius, Feng Yu-lan and Others"一文，第5頁）；Feng Yuan-chun, *A Short History of Classical Chinese Literature*, Peking: Foreign Languages Press, 1958, p. 39；彼得洛夫（A. A. Petrov）著，李時譯：《王充——中國古代的唯物主義者和啟蒙思想家》，北京：科學出版社，1956，第iii、73–75頁。(4)孔子是個改良者，基本上屬於保守派，他尋求調和階級矛盾、避免窮人起而反對統治階級，參見河南大學歷史系編：《中國通史資料選集》，開封，1953，第40頁；關鋒、林聿時：〈論孔子〉，第46–47頁；關鋒、林聿時：〈論孔子的「仁」和「禮」〉，第5頁。

重要的是，這些參考文獻中許多（比如最後一條與本章註18的內容相比較）都將對孔子的批評與對他的尊敬混合在一起：經常是說他同時具有唯心主義和唯物主義的元素，既保守又進步等等。參見"Review of Reviews," *China New Analysis*, no. 410 (1962), p. 3。這篇評論概括了另一篇關於孔子與「仁」和「禮」的文章，那篇文章至少給了孔子相對意義上的正面評價，同時又指出了他的局限性（作為統治階層的成員之一）；〈徐中舒論孔子政治思想〉，《光明日報》，1961年12月13日，第1版，指出孔子和他的弟子（其中沒有一個是農民）一樣依賴貴族，然而他也有進步的一面，基本上試圖保持封建的「君臣」階級體系和西周宗法氏族組織。

個次序演化的歷史事實，在此框架中，對這些社會類型之間的界線如何劃分可以有不同意見。

但是，即便我們承認共產主義觀點中相對支持孔子的那一派具有足夠的共產主義性質，而非儒家性質，那為何會產生這類觀點？為何它不僅不同於傳統保守主義，也不同於傳統(20世紀早期)激進主義？它可以與對孔子的敵意共存這一事實並不能解釋它是如何產生的。在所有那些早期激進知識分子群體(如新潮社等)對孔子的尖刻批評之後，我們還能看到1958年中國大陸有學者用「金雞一鳴天下曉」的比喻來評價他，這的確引人深思。此處，孔子不再是淒慘的封建烏鴉，而是「金雞」。孔子鼓勵學術，將知識傳播到新興的非貴族群體中，激發了諸子百家的興起。「這在中國思想史和教育史上有很大的意義。後來讀書人把孔子奉為大祖師……」[31]

1. 從階級到國族

對共產主義者和孔子而言，早先和晚近的巨大區別在於社會與國族的結合方式。最初在共產主義者眼中，孔子只是舊社會統治者的偶像；如果封建統治者(或者他們那些半封建、半殖民地的繼任者)聲稱孔子是「國粹」的化身，那不過是反動的虛構，是為了防止即將掃除舊勢力的階級鬥爭而設計的。陳獨秀將儒家視為反革命封建主義者的精神武器。李大釗將其斥為數千年前的腐敗之果、君主專制的

74

31 嵇文甫：《春秋戰國思想史話》，第16–17頁。關於孔子不僅是儒家學派的先驅——他還是中國教育史上開放公共講學的提倡者，又見杜守素：《先秦諸子思想》，無出版信息，第6頁；張岱年：《中國唯物主義思想簡史》，第20頁。其他人也強調孔子是「有教無類」的教育先驅，他的特點是好學精神和對知識的渴望，這方面的論述參見"Of Confucius, Feng Yu-lan and Others," pp. 2–3；而對孔子更為勉強的敬意，則是因為在其時代他具有溫和的進步性，這個觀點站得住腳是考慮到他的弟子傳播了知識，參見Feng, *A Short History of Classical Chinese Literature*, pp. 26–27。

象徵，在現代中國被狡猾的無賴所引用。在孫中山逝世後不久，共產主義者認為，有必要把他搶救出來，與馬克思和列寧一起躋身「世界園」；國民黨右翼則試圖將其偷偷塞進「孔廟」，從而否定革命。無疑，孔子其實在反共產主義的事業中被過度使用了。1928年，一位演說者在紀念孔子時(當時他還提到了堯、舜，以及周文王、周武王)，冗長乏味地講了全套「禮」、「義」、「修齊治平」。他還提到，共產黨人猖獗、殺人放火、「父不父，子不子」——(溫和的說法是)「不遵孔訓」。[32]

因此，孔子已經因其傳統特徵陷入足夠多的麻煩了，又更進一步被傳統主義者復興他的努力所侵蝕。最初，在辛亥革命後新成立的民國，原本儒家「修身讀經」的舊式初等教育就被棄之不用了。儒學典籍被留到大學階段，在那裏應該會盛行一種不偏不倚的態度——學問成了**純粹的**知識，而非**修身踐履的**道理(knowledge *of*, not knowledge *in*)，是作評判，而非沉浸其中。這一發展趨勢，以及其他一些趨勢，使主張應該將孔教稱為「國體」和「國教」的康有為變得不受歡迎。然而，1915年，袁世凱因其帝制復辟運動想吸引保守派，於是又把舊課程放回了初等學堂。1923年，修身課再遭挫折，被標誌性的現代「公民」和「衛生」課取代，而隨著帶有儒家光環的文言讓步於白話，讀經課也再度從中小學課堂消失。[33]但是，當蔣介石轉向舊道德，為了反共產主義的「中國之命運」而提倡三民主義教育，孔子又再次出

32　Huang Sung-k'ang, *Lu Hsün and the New Culture Movement of Modern China*, Amsterdam: Djambatan, 1957, p. 10；強俊彥：〈李大釗與新文化運動〉，《歷史研究》，1959年第8期，第3–4頁；Mary C. Wright, *The Last Stand of Chinese Conservatism: The Tung-chih Restoration, 1862–1874*, Stanford: Stanford University Press, 1957, p. 304；〈魯滌平演說詞〉，《世界曙光之中華文化》，長沙：中華文化復興社，1928，第99頁。

33　教育部編：《第二次中國教育年鑒》，上海：商務印書館，1948，第205–206、209頁；Hsiao, "K'ang Yu-wei and Confucianism," p. 101。

現在學校。陳立夫於1942年1月指示，要以農業為國民生活之本，
75 《春秋》和《禮記》為倫理指導的核心。[34]（二十年後，在台灣，孔子仍然被用來抵制「外來革命」。）[35]

共產主義者如何利用這點應該也很容易想像。只需要「日本支持」的詛咒就足以使孔子完全暴露。有種説法將反動「賣國賊」與「復舊尊孔」聯繫起來。而掠奪成性的買家，也即日本法西斯，則把他們自己那套「孔子和王道」的毒氣放進被佔領的中國。[36]1933年的長城上竟然貼了「堯舜再現大滿洲國」的標語。[37]聖王所到之處，聖賢必定同往。

這説明了兩件事。首先，只要孔子似乎還與當代中國的階級事業或日本的外國事業等同起來，他必然是共產主義者厭惡的人：對於共產主義者而言，這二者絕非總能區分開。不過，其次，由於共產主義者搶先佔有了國族的事業，於是就可以將孔子國家化，將其從當下的社會聯繫中解放出來，使其脱離從今以後的歷史進程——通過（在另一個意義上）將其放回歷史中，把它打包裝箱置於過去，作為只**在歷史上**有意義的東西！

正是因為國內外的敵人都是在**利用**孔子，所以捍衛孔子並非其真正目的；如果這些敵人像共產主義者一樣，真的關心現實利益，他們

---

34 同上註，第5、8、12、355頁。

35 蔣介石祝賀「孔孟社」的紀念活動，並敦促每個人都學習聖賢，重建中國倫理，從而清除共產黨人，參見《世界日報》，舊金山，1962年4月14日，第1版。

36 吳玉章：《中國歷史教程緒論》，上海：新華書店，1950，序，第8頁。從外國人的角度來看，提出在弘揚儒家和反民族國家（或者反儒家和反法西斯）的事業之間的聯繫，參見Ezra Pound, *Impact: Essays on Ignorance and the Decline of American Civilization*, Chicago: Chicago University Press, 1960, p. 139：「Hosie女士在為最近的重版所寫的序中告訴我們，《四書》已經進入了某些大學的課程，不再主要是中國學校的專屬。她的這篇文章寫於1937年，這一年發生了日本侵華，而這是不同尋常的蠢事的自然結果。如果中國做到這樣地步，自然會遭到侵略，而且很自然有些中國人將認為這樣的侵略是受歡迎的，而事實他們也的確歡迎。」

37 中山久四郎：〈滿州国と孔子教の新使命〉，《斯文》，第15卷，第8號（1933年8月），第1–12頁。

所用的孔子就和共產主義者希望他們用的一樣，是已死的孔子。一個死人，作為目標已被取代，就可以作為紀念碑被衡量了。

過往的時間能夠埋葬爭議，使其完全成為「歷史」。1924年，孟加拉族大詩人泰戈爾(Rabindranath Tagore)因為提倡「亞洲精神」，而作為反唯物論者在中國遭受批評。但是在1957年，人民文學出版社許諾在計劃中的「世界經典」中為其編一套九卷本的作品集。[38]顯然，他的唯心主義如今並非尚有毒性的毒藥，而只是歷史的標本，被人充滿敬意地陳列在架子上。可以想像，當中國與印度關係惡化的時候，也有可能會重新考慮這一出版計劃。但這就意味著他與作為國家民族敵人的印度還有當下的聯繫，而這一聯繫已使其立場有了偏見。在1920年代中國，他與據稱是進步之敵人的「帝國主義」和「封建主義」的歷史聯繫，到了1950年代已經失去了令人厭惡的效力；後來，泰戈爾已經可以顯得無害了，能夠被提名為亞洲偉人，成為一個民族的象徵，而這個民族受帝國主義之害比它自己所犯的錯更深。作為勝利者的共產主義者，領導著繁榮文化的事業，準備好成為其贊助人。基於同樣的邏輯，他們也可以抱著更大的熱情，贊助孔子。

76

2. 從生活到博物館

提倡「人民的傳統」並反對「士紳(儒家)傳統」的宣傳[39]並非與復原(restoration)孔子相悖。當初在巴黎公社時期，偉大的歷史學家布克哈特草率相信了他或多或少預想到的謠言，也即盧浮宮及其所有藏品都付之一炬了；[40]對布克哈特而言，藝術和文化的寶藏似乎注定要

38　*Chinese Literature*, no. 1 (1958), p. 162.

39　關於毛澤東和列寧對這「兩種文化」的看法，參見繆鉞：〈講授中國歷史對於文化部分如何處理〉，《光明日報》，1961年5月30日，第2–3版。

40　Alexander Dru, ed., *The Letters of Jacob Burckhardt*, New York: Pantheon Books, 1955, p. 24.

在權威破產的黎明成為廢墟。那些來自最底層的革命除了毀壞舊時高雅文化的成果——他們備受壓迫的象徵，還能幹什麼？

但是布克哈特本應該記得第一次法國大革命時期，革命者把貝葉掛毯當作國家寶藏保存起來，儘管它作為貴族浮華的遺跡，如同與貴族相聯繫的其他人和事一樣，曾經受到毀壞的威脅。[41] 布克哈特（出於卓絕的洞察力和由此及彼的同理心）也許可以將這一教訓用來想像孔子的命運：不放棄對「其他文化」承載者之敵意的「人民」，可能自以為正在捕獲「其他文化」。正如列寧格勒的「遺產」、遍佈中國的宮殿廟宇和各種遺跡——所有這些在**絕對**意義上都遠離共產主義者的同理心——都被簡單佔用，被「相對化」，而實體被保存了下來。[42] 正如這些實體意義上的遺跡，道德意義上的孔子也不必被粉碎；他可以被保存下來，做好防腐處理，放進玻璃盒子裏，剝奪了生命，而非直接用文化大屠殺去消滅。簡而言之，他可以被復原，但不像真正復興的儒教（或者某種本質上屬於儒家的共產主義）那樣去復原孔子，而是像一名博物館館員那樣去復原：他滿懷熱愛地關注藏品的「年代」，正說明其藏品已經從任何活著的文化中被清除出去了。還有什麼比那更有攻擊力（新大眾**對**舊精英），卻又更讓人昏昏欲睡的呢？革命者以一種**隱喻的**方式，跟過去吻別，而非在當下大發雷霆，他們實現了布克哈特猜對了一半的破壞。當共產主義者聲稱代表整個國家民族，

77

---

41 Frank Rede Fowke, *The Bayeux Tapestry: A History and Description*, London: G. Bell & Sons, 1913, pp. 6–7.

42 例如，*Communist China Digest*, no. 8 (1960), p. 15, and no. 20 (1960), p. 8；*Survey of China Mainland Press*, no. 2471 (1961), p. 16, and no. 2483 (1961), pp. 14–15；*Glimpses of China*, Peking: Foreign Languages Press, 1958；*Guide to Hangchow*, n.p., n.d.；以及下文註53的文獻。參見魯迅1932年對「帝國主義及其奴才們」的猛烈抨擊——「列寧格勒、墨斯科的圖書館和博物館，不是都沒有被炸掉麼？」Lu Hsun, "We Can No Longer Be Duped," *Selected Works of Lu Hsun*, vol. 3, Peking: Foreign Language Press, 1959, p. 153。（譯註：即魯迅〈我們不再受騙了〉，見《南腔北調集》。）

那些曾經教導過有權有勢的上層人士的古人就被默默取代，靜靜退場了。在國家畫廊，無人喧嘩——畫框裏外皆是如此。

於是，在獲得新的豁免後，孔子可以有一些階級聯繫，只要其階級聯繫**只在他自己的時代**與其相關。將孔子與「奴隸社會」或「封建社會」相聯繫，都無所謂，但必須僅限於春秋戰國時期。他也可以屬於現代民族國家，但只能以留在歷史中的方式，或者（其實意思相同）只能以**在當下**消除階級屬性的方式：換言之，他必須從歷史行動中抽離出來。因此，「以其名義為象徵的封建體系所幸已一去不復返，但孔子自己的名字仍為中國人民所崇敬珍視，將來也永遠會如此」。[43] 另一位作者同樣致力於將孔子從過去解救出來，接受今人的景仰，但也在實際影響的層面，將孔子打發進歷史：「我本人不是儒家，坦率地說，我認為他所教授的東西現在無疑屬於歷史。」[44] 嚴復的一位傳記作家也批評他在第一次世界大戰後利用孔子作為打擊西方文明的大棒。對共產主義者而言，這是用反歷史的「國粹」（Chinese essence）概念來譴責現代化，他說孔子學說是屬於封建時代的意識形態，「既救不了現代的中國，也救不了現代的世界」。但是這位批評者攻擊的是嚴復，一位過氣的對手，而非孔子，過氣又過氣的對手。他同意，**在歷史上**，孔子思想「有其偉大的地位與作用」。[45]

接受孔子有實際影響力，是錯誤的；對當下而言，他必須是死的。因此，甚至基本上受到正面評價的太平天國領袖洪秀全也會被批評說，其青少年時代的儒家教育植入了「傳統封建迷信」。[46] 但是，隔著很長的年代，承認國家有幾個儒家先人是沒問題的。這對於文化而

78

43　"Of Confucius, Feng Yu-lan and Other," p. 2.

44　Ibid., p. 5.

45　王栻：《嚴復傳》，上海：上海人民出版社，1957，第96頁。

46　〈河南歷史學界討論洪秀全的思想與儒家的關係問題〉，《光明日報》，1961年6月1日，第1版。

言，意味著延續，或者說生命。因此，拼音方案改革者想保存孔子及其主宰的文化，避免它被遺忘，即便神聖地記載這一文化的漢字卻被貼上了「丟棄不要」的標籤。[47]歷史學家陳伯達(1904–〔1989〕)聲稱「今天的中國是歷史的中國的一個發展」，這是引用了毛澤東1938年的話：「我們是馬克思主義的歷史主義者，我們不應當割斷歷史，從孔夫子到孫中山，我們應當給以總結，繼承這一份珍貴的遺產。」[48]

陳伯達接著表示要「厚今薄古」，清楚表明了有一條線被扔回了過去，但不是為了過去，而是為了現在。這條線是為了延續，而非限制。對陳伯達而言，什麼使共產主義者對現代的熱情不同於早先的破壞傳統者——那些有著資本主義世界觀、高呼「衝決網羅！」或「打倒孔家店！」口號的人？那些帶著資本主義改革心態的人，缺少的是對於古代思想文化的科學的超然態度(detachment)。他們的一些擁躉試圖泛泛地調和新與舊；他們自己則走向極端，徹底把舊的與新的割裂開。於是我們需要一種新學問，而它將由共產主義者來提供：它既不屬於經學，也不屬於宋代新儒家，或清代考據學，或晚清改良派。這種新學問必須「實現」(fulfill)之前的學問，「並超軼中國一切前人所達到過的各種成就」。[49]

實現(fulfillment)——既非拋棄，也非復活。「拋棄」會給人一種中國失去其民族性的印象，成為「文化帝國主義」的犧牲者，而「復活」

47 倪海曙譯：《論語選譯》，上海：東方書店，1954，第1–2頁。

48 陳伯達：〈批判的繼承和新的探索〉，第37頁。關於毛澤東的話，參見Mao Tse-tung, "The Role of the Chinese Communist Party in the National War"(中國共產黨在民族戰爭中的地位), *Selected Works of Mao Tse-tung*, London: Lawrence & Wishart, 1954, vol. 2, pp. 259–260。與之類似的毛澤東的另一句話(「向人民學習——向古人學習」)，參見Tang Su-shih, "A Brief Discussion on Comrade Mao Tse-tung's Contribution to Marxist Literary Style," translated in *Communist China Digest*, no. 17 (1960), pp. 84–85。

49 陳伯達：〈批判的繼承和新的探索〉，第37–38頁。

則使中國停留在未現代化的狀態，成為封建主義的遺跡。其偉大的目標在於既現代又中國，在這一百年中改良派和革命派面對似乎停滯的中國和太過活躍的西方時心中惱怒，這一組合是就是他們苦苦追尋的目標。在明顯的套話後面（「新式的筆法並不意味著我們可以拋棄傳統。新技術必須從舊傳統中發展出來，因為只有這樣才能保持中國風格。」）[50]藏著某種對身分認同的辛酸追尋。因此，共產主義者反對以反動的方式利用孔子，同樣也敵視用在其看來屬於自由派、資產階級、親西方的方式對孔子的辱罵。顧頡剛為一本1935年初版的關於漢代學術的書寫了篇新序（1954），其中批評自己當初完全否定了那時的儒家思想——這一錯誤是源於他沒學好歷史唯物主義。[51]另一位作者沒有把錯誤都攬到自己身上，而是作了廣泛的批評，指責中國的資產階級妄自尊大地崇尚西方文化，鄙視中國文化，儘管毛澤東已經教導大家「今天的中國是歷史的中國的一個發展」。[52]

79

於是，從提倡盲目崇拜的（封建）階級的偏差和提倡徹底銷毀的（資產）階級的偏差這二者中被拯救出來的孔子，就可以作為國家性紀念碑保存下來，既不受崇拜，也未遭粉碎。結果，從辯證的角度看，現代親西方的資產階級對孔子的鄙視與封建階級對孔子的前現代崇拜，相互抵消了。共產主義者使歷史成為不帶階級屬性的兼容並蓄，讓孔子體面地榮休在博物館的沉寂中。共產主義中國建造博物館的過程本身，就形象地表現了這種處理方式。

西安的孔廟被修復，成為一個歷史博物館。曲阜的孔廟和孔陵

50　Hua Hsia, "The Paintings of Shih Hu," *Chinese Literature* (1962), p. 96.

51　顧頡剛：《秦漢的方士與儒生》，上海：群聯出版社，1955，第15頁。

52　黎澍：〈毛澤東同志的《改造我們的學習》和中國歷史科學〉，《人民日報》，1961年7月8日，第7版。

(及周邊環境)也都重修粉刷、鎏金，並保護起來。[53]1962年4月，傳統清明掃墓的時節，在官方的安排下，從孔林到孔廟的道路上遊人如織，充滿了趕集的氣氛。[54](孔林一度被提議作為孔教的麥加和耶路撒冷。)[55]這類虔誠的行為(與「封建」身分相一致，而非相矛盾)[56]表達了共產主義在阻止物質衰敗的過程中兼採並蓄的態度。舊社會的產物，也許會(在過去則的確就是)被認為是反傳統合適的目標，是共產主義者應該攻擊的那種社會類型的象徵，然而它們卻在共產主義者所繼承的社會中遭到忽視和掠奪，而非關心與愛護。[57]這種忽視伴隨著外國的搶掠，作為舊社會的文化罪而呈現於人前，使最初製造這些遺跡的更舊社會的不平等也相形見絀。正是前共產主義時代的忽視(如果這真的有的話)，將這些東西送入歷史，並蓋上了「**非當代**」的印戳。當今社會的馬克思主義歷史主義將其「恢復」的孔子相對化，置於社會中偏遠的舞台——通過博物館的把戲，把藝術與生活完全割裂，把孔子保存在了當下。當它如此做的時候，只是鞏固了之前社會的作為(或者說不作為，也即忽視)。1930年代國民黨時期，在小說家老舍(他最終頗受共產主義者歡迎)寫的一篇諷刺幻想小說中，他尖刻地描繪了兩件事。這兩件事被理解為一對組合：緊緊抱著僵死

80

---

53 Joseph Needham, "An Archaeological Study-tour in China, 1958," *Antiquity*, vol. 33, no. 130 (1959), pp. 116–117.

54 《人民日報》，1962年4月8日，第2版；《華僑日報》，紐約，1962年4月8日，第2版；《世界日報》，1962年4月24日，第1版。後一篇報道引用了香港方面對其效用的猜測，由於春耕種子短缺，毛澤東想把人們的注意力轉移到孔子與春天的聯繫上。(這個分析似乎並不有力。)

55 陳煥章：《孔教論》，1912，第27頁。

56 參見*Glimpses of China*：「孔子(公元前551–前479)是古代中國著名思想家。他的教義持續存在於封建社會。供奉孔子的孔廟建於各地。其中，孔子故鄉曲阜的孔廟是最大的，裏面有大量珍貴文物和遺跡。」

57 關於這些歷史遺跡受忽視的情況，見K. M. Panikkar, *In Two Chinas: Memoirs of a Diplomat*, London: G. Allen & Unwin, 1955, pp. 34, 99–100。

文化不放的保守靈魂，以及在實體上保存這種文化的失敗。「貓城」中的博物館是空的，藏品都已經賣給了外國人。[58]

於是，當代對孔子的抨擊儘管對共產主義中國的某些作者而言仍是某種儀式性練習，但在意識形態意義上則是多餘的。當然，有時候面對當下令人興奮的任務，對單純歷史的不耐煩仍然會若隱若現。一位記者在讚頌曲阜的合作社時稱，在遭受了兩千多年的貧困之後，曲阜村莊裏的人民在短短三年內終於改善了他們的經濟和文化生活；這顯示了社會主義相對於儒家經典的優越性。蜂擁而來參觀孔廟和孔林的遊人如果願意順便去看看這一合作社，也挺好的。[59]

但是，這類審慎的批評是溫和的。人們可以承受對孔子歷史地位僅作諷刺挖苦並有所保留——這恰是因為其地位一直是「歷史的」。共產主義者知道，他們還有活著的人要去攻擊，那些人是跟他們一樣現代且處於後儒家時期的非共產主義者，而非歷史佈景中的蠟人（共產主義者不過是偷來傳統的服裝，作為其「國家民族的遺產」來展示）。現在，風險在於科學威望的歸屬。正如我們已經提到的，科學確立了異於儒家的價值，在這一點上儒家的挑戰幾乎不是問題。但是，不可能輕易奪走非共產主義的反傳統主義對科學的所有權。相比批評一個人基於中國中心論的狹隘，抨擊一位生物學家的研究立足於達爾文而非米丘林的理論，[60]是更典型的對「右派」的指控。儒家文人也許在那方面比較狹隘，但他們已經成了太過模糊的記憶，以至於現

81

---

58 Cyril Birch, "Lao She: The Humourist in His Humour," *The China Quarterly*, no. 8 (1961), pp. 48–49. 在民國初年，當前清遜帝溥儀於1924年離開紫禁城時，大量文物從那裏流失；那志良：《故宮博物院三十年之經過》，台北：中華叢書，1957，第2頁。（譯註：這篇小說是老舍的《貓城記》。）

59 中共中央辦公廳：《中國農村的社會主義高潮》，北京：人民出版社，1956，第475頁。

60 Roderick MacFarquhar, *The Hundred Flowers Campaign and the Chinese Intellectuals*, New York: Octagon Books, 1960, p. 90.

在沒有人會因為身為一個新人、身為受過西方教育的科學家而在天堂受到褒獎。後者現在成了舊人(儒者已是死人),而「後資產階級」時代的科學家才是新人。

在渴求技術的中國,科學家較少受到意識形態工作者的騷擾,但是在這片土地上我們聽到對「又紅又專」、越紅越好的要求已經有很長一段時間了,[61]而且無疑還會再次聽到。這就出現了一個問題,這種要求與儒家看重高度教條化的全才而非專家的偏好似乎是有聯繫的。[62]如果這一聯繫存在,那麼在某個意義上儒家精神就可以被認為是永垂不朽的。然而,「又紅又專」的配方可以更好地用來證明相反的觀點:科學專長、專業化知識是不可取代的,決不遜於普遍性知識。正是因為它不可取代,所以獲取它才那麼重要;它也決不能被視為具有獨立性,或是任何並非派生於馬克思主義觀點的東西。共產主義者必須擁有科學——否則他們就會顯得並非不可取代。

必須擁有科學、把控科學的中國社會,恰是孔子在其中只能被把控的社會。孔子不能有自由,也不能主宰任何東西。在科學具有完全說服力(甚至滲入用來形容社會系統的修辭中)的地方,孔子則被鎖入玻璃盒子中。現在對孔子還有指望的是博物館館員,而非創造者。不同於儒者的孔子,共產主義者的孔子必須被放到墳墓裏供奉起來。孔子不再是對傳統主義者當下的感召,因為這些傳統主義者都已被消滅,他現在已經準備好進入歷史了。

82

但是,他並不是進入「歷史的垃圾桶」。他們安置孔子的博物館也許是具有價值和靈感的倉庫。「博物館化」並非「木乃伊化」。然而,「博物館化」的孔子並不說話;當他不再參與將評判(judgment)代代相

61 參見Franklin W. Houn, *To Change a Nation: Propaganda and Indoctrination in Communist China*, Glencoe: Free Press, 1961, p. 7。

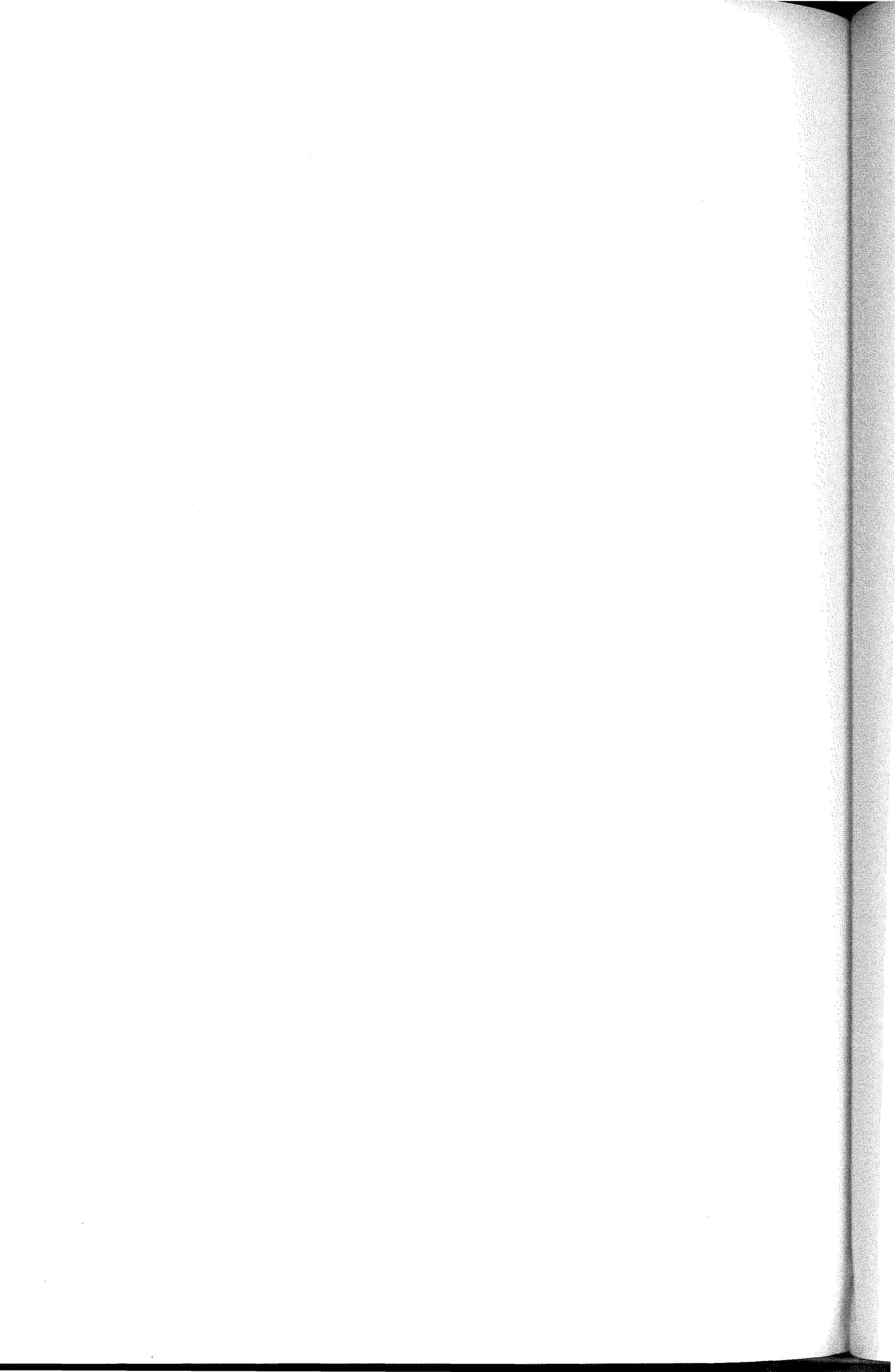
62 Mary C. Wright, "The Pre-Revolutionary Intellectuals of China and Russia," *The China Quarterly*, no. 6 (1961), p. 179.

傳，他就不算太捲入喧鬧的階級鬥爭。當一個人把波提切利的畫掛在牆上，遠離其贊助人的社會情境，那麼他既不會為其提供食宿，也不會讓其成為今日陪審團上一錘定音之人。批評家大多稱其為大師。他們也稱其為「十五世紀人」(*quattrocento*)。同樣，如今對於許多革命者而言，孔子是智者，而且隨著其贊助人死得越來越久，他會變得越來越有智慧。但孔子也是「**周朝人**」。

20世紀的第一波革命幾乎毀了孔子，與其一起被毀掉的似乎還有某種珍貴的延續性，一種歷史認同(historical identity)。許多學派試圖將這些重新拼起來。共產主義者在追憶似水年華* 的過程中有自己的角色，而且用的是自己的思想方式：通過把孔子推回歷史，從而把逝去的時光帶回來，把孔子帶回來。這是一個漫長的旅程，從孔子之道(曲阜的孔道)出發，到達重新被捕獲的過去。

---

*　譯註：原文「in the search for time lost」，借用了普魯斯特《追憶似水年華》的書名。



第三部分

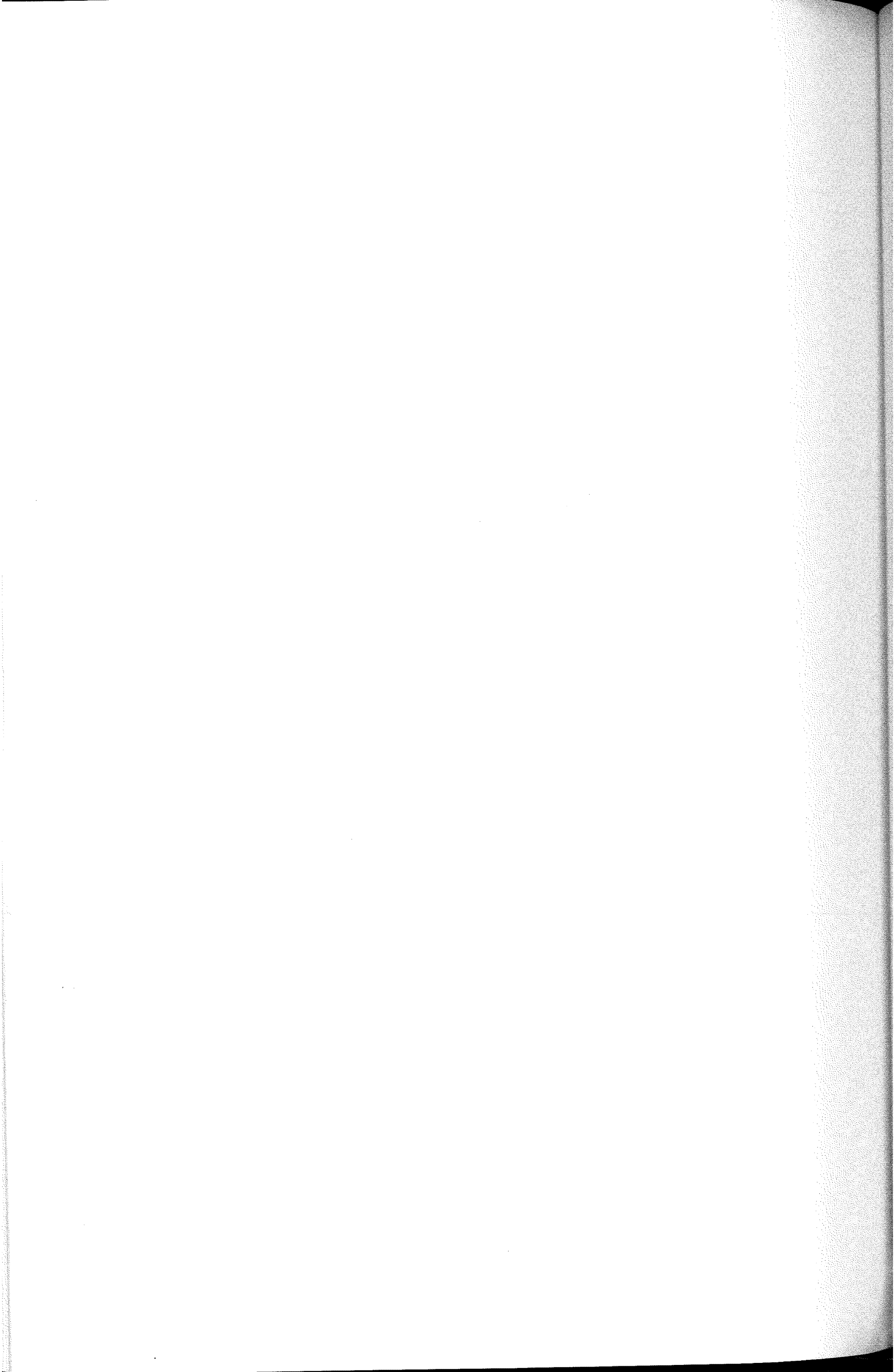
歷史意義

「時間，」他說，「是最好的審查員：

部隊與槍械的秘密移動，

甚至都成了歷史，不再相干。」

——羅伯特·格雷夫斯：《審查者》



第五章

理論與歷史

一、理論

在普魯斯特的「序曲」(overture)和「貢布雷」(Combray)中，片段的主題相互激蕩、交相輝映，匯聚成新的主題；最終一整個悠長樂曲從中盤旋而出，由各種豐富的旋律支持、表現，成就了《在斯萬家那邊》和「追憶」的宏大主題。令人遺憾的是，那樣的音樂(或任何類似的東西)從對現代中國歷史的這一敘述中溜走了。但是，音樂的主題還存在於那已逝之物中，被期待著、談論著，等著人們(如讀者)去釋放。



說話的語氣很重要，英文和中文皆然。我們可以把人類史冊中的某件事描述為在歷史上(真的)有意義，或者(僅僅)在歷史上有意義。區別在於，前者是經驗判斷，斷定它在當時富有成果，而後者是規範判斷，斷定它在當下貧乏無味。

「歷史意義」一詞的歧義(ambiguity)是一種美德，而非缺陷。抵制分類學式對準確的熱衷(拘泥字面意思的人〔literalist〕那種堅持一個詞只能對應一個概念的局促態度)，是對歷史學家思想和道德的雙重要求。作為一個完整的人，他確實要滿足思想和道德的雙重要求——

他必須知道自己站在流沙之上，但必須站穩腳跟。而且，假如歷史(作為人類留下的痕跡)與歷史(作為人類書寫的記錄)要逐漸靠近、相互呼應，那麼在「歷史意義」中隱含著的張力，也即中立的分析和具有傾向性的(committed)評價之間的緊張，也必須得到承認並保留下來。

1. 歧義的思想意義

86 對歷史的理解容不下僅限於字面意義的狹隘視野。例如，在中文文本中「德」這個字代表什麼？在儒家和道家思想盛行於中國的成千上百年中，「德」意味著圍繞「美德」(virtue)或(美德的)「力量」(power)這一概念的一堆意義。但是，當憎惡舊思想文化(「德」深植於其中)的陳獨秀為了將其連根拔起而召喚「賽先生」(科學)和「德先生」(民主)時，他所用的「德先生」中的「德」字已經剝去了儒家內核，僅僅作為一個表達外語發音的擬音字，以實現反儒家的目的。[1] 然而，原本與這個字相聯繫的涵義依然存在，這一點非常重要，因為這些涵義賦予這個字淨化的力量，使它適用於其新涵義。美德和力量由此被送到了反傳統的倫理之中。這個字一語雙關，舊的「德」與舊文化，被宣告為**僅僅在歷史上**具有意義(也即，對現代人而言已是死的)，而且在歷史上真的**有意義**。陳獨秀選這個字作為離開傳統的起點來完成向隱喻意義的轉換，就印證了這一點。

在這類從字面意義到隱喻意義的轉換中，我們把握到了歷史的過程。正如一些評論者所說，1949年毛澤東成為中國大陸領導人時，被取代的蔣介石「天命已絕」。作為對王朝更替的有生命力的假說，儒家曾經在實在的字面意義上訴諸「天命」。但是歲月流逝已經使其淪為古語，成為一種帶有特定時代氛圍、喚起歲月流逝感的隱喻。思考中國歷史時，很難不意識到儒家的政治學說在歷史上如此有意義；要確鑿地體認儒家政治學說已被取代的事實，最好的方法莫過於仔細

1 福井康順：《現代中國思想》，第115頁。

品味「歷史意義」的全部內涵——不僅是「真正的」歷史意義，還要加上「僅有的」歷史意義。正是歷史意識為耳朵調音，讓人分辨出「天命」的音色變化：從錢幣的叮叮，到喪鐘的噹噹。

在時間之流中，詞語的意思不會固定不變。歷史的道德主義理論（如儒家的褒貶）或反歷史的唯心主義理論（如柏拉圖主義）都立足於永恒形式或永恒存在，而非變動的過程，因此處理的都是絕對之物。然而，對過程、對生成（becoming）的關注，廢黜了恒定的語言，代之以變動的語言——相對主義的語言。絕對主義是對於當下的本位主義（parochialism），是把自身所處的時代混同於永恒，把合乎常理的（reasonable）的範疇混同於合乎理性的（rational）的範疇。如果一個人用自己的標準去評判其他時代，就會造成這種混淆。他不承認自己身為歷史的後來者（而非歷史的最高點），擁有的也只是其研究對象擁有的那些東西——觀念、美學、道德，它們在他自己的時代也許是合乎常理的、令人喜歡的、值得稱道的，但絕非像超歷史的絕對之物那樣，是理性的、美的，或非如此不可的。沒有人擁有所有規範的規範。 87

比如說，什麼使一部傳記在**歷史上**有意義？它必須以相對主義的立場來寫，這種立場往往被理性主義者挑剔地歸結為知識的歷史模式。反歷史的理性主義者為真理和統一性制定了標準，也即內在的理性。但是歷史學家的本分是以中立的語氣去提問，他問的不是某事是否真、是否善，而是何故、何處、為了何種結局而付諸實施、付諸表達。因此，歷史傳記的作者對傳主的評判不能停留於指出其思想在理性意義上（也即在永恒和抽象的意義上）並不可靠。他要進而分析為何其思想並不荒謬（荒謬就意味著它與更大的歷史問題無關），而是合乎常理的——儘管（或者說正因為）傳主在理性上有其瑕疵。後一個問題與歷史的關聯尤為密切：合乎常理是就傳主的時代所提出的問題而言（因為他的想法就是答案），並不就傳記作者的時代而言。在歷史中，相對主義就是一切。

2. 歧義的道德意義

但是歷史並非全部。對每一代人，當下都是珍貴的。誠然，歷史學家總是因為默認了共同的相對性而在面對他們的研究對象時心懷愧疚，不過他們還有另外一些共同之處，也即保持自己信念的特權。歷史相對主義所衍生的道德兩難經常被提及：如果解釋像是開解(excuse)，罪惡之門便打開了。換言之，正如尼采在談到美學維度上的價值時，譏諷地描述了該價值的解體：「我們能夠感覺到一件事聽上去與另一件事不同，並說出其不同的『效果』。而逐漸喪失奇怪和驚訝的感情並最終滿足於任何事物的這種能力就被稱為歷史感，或歷史文化。」[2]

88

或者，我們還可以補充說(並非作為矛盾的說法)，不滿足於某些事物，至少是不滿足於其本來面目，有時候也是歷史感造成的後果。要想完全沉浸於14世紀的音樂而不意識到其他時期的音樂形式，也就是不意識到其歷史定位(location)，恐怕是不可能的。尼采意義上的歷史不僅動搖了價值的哲學基礎，歷史意識還在心理層面擾亂了對價值的感知(perception)。

然而，歷史和價值無須被如此斷然地置於對立的兩邊。放棄標準，遠非獲得歷史洞見要付出的代價，而是對歷史洞見的妨礙。換言之，與相對主義分道揚鑣的路徑不止一條。

其中一條路是只要不符合評判者自己的標準，就將過去評價為蠢貨無賴的產物，我們已經認為它是反歷史的路徑。(例如，這就是20世紀初許多缺乏歷史思維的批評者對傳統科舉制度的評價方式。這些批評者以現代社會職業主義〔professionalism〕的評價標準，從自己的立

---

2 Friedrich Nietzsche, *The Use and Abuse of History*, New York: Liberal Arts Press, 1957, p. 45.(譯註：譯文參考尼采著，陳濤、周輝榮譯，劉北成校：《歷史的用途與濫用》，上海：上海人民出版社，2000，第57頁，略有改動。)

場出發，把其實是非專業文化中的業餘愛好者理想的勝利，說成是歧路。）但是，也有另一條無疑是歷史性的路徑——實際上，是歷史解釋不可缺少的路徑——也即對自己所處的時代鄭重其事，堅持現身表態和有所持守的道德需要，而非只是在時間中隨波逐流。因為歷史學家自己的時代是其阿基米德槓桿的支點，撬動了研究對象的世界。通過儘可能好地作出判斷（而非在智識層面出於相對主義的顧慮，否認自己具有盡情評判的權利），他有意識地提出有歷史意義的問題。89 如果和某一世代的可比性高到可以用研究者自己的語匯（vocabulary）去評判，為何這兩個世代不能是類似的（analogous）呢？為何（有鑒於研究者同樣不應該在道德層面有絕對主義的顧慮，否定其研究對象有權被視為實現了自己文化的價值，而不是以研究者的價值為目標並且功虧一簣），為何過去的人，那些同樣值得認真對待的人，與研究者的標準有那麼大分歧呢？研究者必須好好闡述他自己的標準，從而發現其研究對象所持標準背後的邏輯依據，通過提出若沒有屬於自己的信念就不可能意識到的問題，從而發現何以前人違背後世歷史學家所持理性標準卻仍是合乎常理的。只有公道對待現在的人，才能真正公道對待過去的相對主義。認識到自己所持標準的歷史相對性，既不等於放棄標準，也不必然導致放棄標準。最終目標是保持真誠（to be truthful），去尋求真相（truth），即使真相不可知。[3]

---

3 參見 Isaiah Berlin, "History and Theory: the Concept of Scientific History," *History and Theory*, vol. 1, no. 1 (1960)：「這種將我們自身投射到過去的想象，試圖通過自己的概念與範疇獲得與科學研究者不同的概念與範疇，是一個他永遠無法確定他是否開始獲得而又不允許放棄的任務。……因為其他人體（譯註：疑誤，似當為「個體」）和社會的行為和話語既不與我們完全相同，也沒有不同到無法融入我們共同的過去，所以只有當歷史闡釋解決了他們如何看待世界的問題，這種闡釋才站得住陣腳。』（譯註：譯文來自伯林〈科學歷史學的概念〉，載凌建娥譯：《概念與範疇：哲學論文集》，第201頁，南京：譯林出版社，2019。）

相對主義對於歷史理解而言是不可或缺的，但這是一種有賴於當代人接受規範的相對主義，而不是取消了規範的相對主義。為了正確地採取相對主義立場，先要成為合格的絕對主義者。如果這像是刻意的悖論，是違背理性，那也許是因為理性主義對歷史知識而言是不夠的。正如我們開頭指出的，表達這種知識的基本詞匯，也即歷史學家的論述對象具有的性質——歷史意義——有其內在的悖論或者說歧義。一方面，許多事物不分價值地被賦予歷史意義：18世紀的兩部中國小說《儒林外史》和《紅樓夢》，可以說在歷史上同樣有意義。它們都給了現代讀者許多關於18世紀中國及其未來路徑的睿見。但是，另一方面，我們可以說《紅樓夢》——這時所有價值中立性都消失了——是一部卓越的藝術作品。歷史知識，當時社會風俗的知識，也許能讓現代人和外國人更好理解它，但這些只是註釋者提供的幫助：作品直接與我們對話。撇開兢兢業業的歷史學家不談，《紅樓夢》的歷史地位只是細節，與我們對它的欣賞無關。儘管這部小說寫在很多年以前，離我們十分遙遠，我們讀它並非因為那些事實。我們現在說《儒林外史》具有歷史意義，不是想要將其與《紅樓夢》等量齊觀——兩部小說都對歷史學家的解釋有幫助——而是為了將其與《紅樓夢》區別開，後者具有超出歷史意義的美學意義。《儒林外史》「僅」具有歷史意義。這是相對主義的說法，但是表達的卻是價值判斷。

90

於是，歷史學家通過有歧義的方式放棄判斷，反而獲得了點石成金的機會。他一視同仁分配歷史意義，用同等的歷史尊重來處理不同的性質。因此，他可以將糟粕（依據其當下的判斷標準——這種標準並未被放棄）轉化為歷史藝術作品的黃金。歷史學家的任務，也即他點石成金的機會，就是將那些似乎毫無價值的東西變為無價之寶。也許他的理解（被構建成其創造物的一部分）將使那些價值判斷（未被歷史判斷消解）忽視的作品和日子值得紀念。因此，他遠非在虛無主義意義上的相對主義者，他尋求的是在當下從歷史上無關緊要之事中創造出

某種東西。他的創造性使它在歷史上有意義，通過將它付諸評判，他自己的創作行為肯定了評判是有意義的，而非證明評判是徒勞的。

創作和價值彼此相屬。判斷一部作品具有很高價值，就是在讚揚其創作者，保持評判者的當代標準為衡量的尺度；因一部作品對當代幾乎完全無意義而將其拋棄，無異於說「歷史」創造了它、決定了它，並使任何評價都多餘。某種東西淪為只有歷史意義，也即除了有助解釋其時代的功能之外，沒有被賦予任何其他性質，那麼它就要留給其時代來解釋，因為它沒有任何超越歷史的技藝，沒有可資讚揚的內容，能為人所察覺來賦予其特徵。正是在這裏，歷史意義讓人聯想到了相對主義；剔除了個人因素後，「歷史」就成了創造者，其中隱含的決定論杜絕了價值的干擾。

91

當馬克思主義者從倫理價值的角度發言，無疑有與其基本的歷史主義決定論不和諧之處。根據價值的勞動理論，資本主義被指責從工人那裏剝奪了他們的社會產品：這是基於規範所做的評判。已經有人指出，萬一利潤率遞減的歷史主義法則破滅，那麼在心理上，勞動理論就是確保人們需要社會主義的倫理後盾（backstop）。[4]但是，所謂後盾並非邏輯上的支持，而且人對不公平的感知並非決定論的理論盟友。在歷史主義、決定論的理論中，價值仍然被排除在外。

馬克思和恩格斯（Friedrich Engels）強調歷史各階段不可阻擋的前後相續過程，是最歷史主義的，也是他們對過去的判斷中最純粹相對主義的。「進步」成了壓倒一切的評判用語，「反動」（不合時代〔anachronistic〕）也就成了嚴格意義上唯一被允許使用的貶義詞。換言之，作為「進步主義者」，而非伏爾泰那樣的道德主義社會向善論者（moralistic meliorist），他們絕不能滿足於對「中世紀教士行業」（medieval priestcraft）的道德厭惡；他們會把一種宗教制度解釋為某個歷史階段特

4　Lewis S. Feuer, "Marxism as History," *Survey*, no. 41 (1962), p. 182.

有的生產模式的功能之一，而非指控它。而且，「沒有古代奴隸制，就沒有現代社會主義」。[5]因此，他們顯得最道德主義的地方，是他們充滿激情地討論當代，震驚於資本主義的早期征服以人為代價，或是討論完全見不到歷史發展的時代，這就使其歷史主義顯得很尷尬：「古代的公社（commune）持續存在，在數千年間形成了最野蠻的國家形式的基礎，那就是從印度一直到俄羅斯的東方專制主義。」[6]正因為這一「國家形式」在歷史發展過程之外（否則，怎麼會「持續存在」？），所以絕對的譴責就突破了決定論的思維框架。（也許這是正統馬克思主義傳統中對「東方專制主義」處理含糊潦草的原因之一。）

92

也許，在決定論與價值之間的這種緊張也給了阿克頓（Lord Acton）那句被人不斷引用的話「權力導致腐敗，絕對的權力導致絕對的腐敗」少許意義——它表達了歷史主義（同時帶有相對主義）與無關道德（amorality）綑綁在一起的真相。因為真正令人敬畏的權力，是一個複雜到足以承載歷史研究的社會才有的稟賦（gift）；而權力的擁有者，絕對權力的擁有者當然更是這樣，通過對自己有自由（無論在多大程度上是種幻覺）影響社會環境未來走向的確信，會將他的決定等同於注定的歷史道路。

總而言之，相對主義吸引研究歷史過程的歷史學家，但並不迫使他們腐蝕自己的價值。畢竟這兩個世界有著巨大的差異，一個是承認除了歷史就沒有其他創造者（因此招致價值的腐蝕）的世界，另一個則是看重創造力的世界，使相對主義的「歷史意義」真能發展出規

---

5 Friedrich Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, Berlin: Dietz, 1954, p. 221.

6 Ibid., p. 221. 參見呂振羽：《史學研究論文集》，第108頁。他提到毛澤東所論中國走出封建階段的過程非常緩慢的原因。毛以道德主義的方式提到地主的極端殘酷，說它加深了農民的貧窮，剝奪了他們的力量，於是阻礙了生產力的發展。此處，我們再一次看到了這個規律：對過程的認識越少，道德相對主義也就越少。

範性意義(normative significance)。這意味著區別了——根據不同標準——那些經歷光陰的消磨而變得不重要並被遺忘的東西(但承蒙歷史學家的恩典記錄下來了),與那些(相對)不受時間影響而永恒存在的東西。相對主義(歷史意識)並沒有像尼采說的那樣使當代人無能為力。相反,它能夠讓人脱離被過去的死亡之手掌控的無力感。這就是它在現當代中國歷史中的功能,從中我們可以選出一些細節來包裹歷史意義的理論。現在是時候把理論帶到歷史中去了。

二、歷史

1. 歧義的道德意義

18世紀具有「西方雛形」(proto-Western)思想的中國思想家戴震在自己的時代幾乎毫無影響。然而,他卻被1920年代的中國思想家重新提起並大加讚譽。[7]他是在何種意義上具有歷史意義的呢?

後人對戴震歷史意義的肯定(也即我們之前討論的這個詞的第一種涵義,**在歷史上**有意義)證明他只有在第二種意義上的歷史意義(僅在歷史上**有意義**)。戴震的現代景仰者,賦予其思想本身一種形式上的哲學重要性,並將以下事實戲劇化了:當初他的思想在中國思想史上並不具有重要影響力。其思想的歷史重要性正是在於它當時並**不具有歷史重要性**,換言之(研究思想過程的歷史學家覺得有興味,但對思想本身的分析而言卻不相關)一個時代的中國思想家就應該忽略後世才會看重的思想。直到對戴震而言已無法獲得客觀影響力的後世,他才被賦予重要性,那時候中國人的智識生活已經被另一種權威,也即西方權威所形塑。20世紀的中國人推崇他,並不是真的因為戴

93

7　見梁啟超:〈戴東原生日二百年紀念會源起〉,《飲冰室合集》,文集14,卷40,第38–40頁。

震在思想上對他們重要——已經說服他們成為「現代」人的是西方思想——恰是因為在戴震的歷史情境中，他從不曾重要過。如果他當初真的重要，對未來有歷史意義，那麼年輕的中國現代主義者本該從前人那裏繼承他們的價值，因此也就不會感到必須去發掘出一位中國先行者，使他們不那麼強烈地感覺到偏離了傳統中國文明。擁有不言自明的繼承者身分，就不必那麼辛苦用力去構建祖先了。戴震只是在**歷史上**有意義。語氣的變化暗示了，服膺的不是戴震的思想，而是外來思想的影響，只有後者才使人在智識上有可能（因而在感情上有必要）認識到戴震這類人物有意義。

然而，這些現代人推崇戴震，用自己的評判標準賦予他一種與「只是在歷史上」的價值截然相反的價值。他們在試圖將歷史上的中國言說提升到超出歷史意義的地步，因為他們（以及諸多同時代人）大體上越來越不想聽歷史上的中國言說。他們並不高興被說服為了自己的時代，必須對未經重建的中國文化作嚴厲評判。他們不能抑制地懷疑（甚至到了令其懊惱的地步），從中國歷史中一路傳承到他們那裏的價值僅僅具有歷史意義，它們在現代已是死物，不過是遮蔽創造力的陰影。

94 因此，在這破壞傳統的百年中最嚴苛也是最有力的中國作家魯迅，感到中國所有新東西都是外來的。他把中國的問題都歸咎於中國本身，而非其外國對手。他將著名的儒家傳統美德「道德仁義」視為「吃人者」，舊人仍然令人憎惡地活著，因為舊人的堅定支持者甚至當時都還「當權」（establishment）[8]（正如尼采筆下「紀念的歷史」的倡導者，他們暗藏的座右銘是「讓死者埋葬……生者」）。[9]

---

8 見 Lu Hsun, "Some Thought on Our New Literature," *Selected Works of Lu Hsun*, vol. 3, p. 153；Harriet C. Mills, "Lu Hsün and the Communist Party," *The China Quarterly*, no. 4 (1960), p. 24；Lu Hsun, "A Madman's Diary," *Selected Works of Lu Hsun*, vol. 1, Peking: Foreign Language Press, 1957, pp. 8–21。

9 Nietzsche, *The Use and Abuse of History*, p. 17.（譯註：中譯見尼采著，陳濤、周輝榮譯，劉北成校：《歷史的用途與濫用》，第17頁。）

張三李四是同時人。張三記了古典來做古文；李四又記了古典，去讀張三做的古文。我想：古典是古人的時事，要曉得那時的事，所以免不了翻著古典；現在兩位既然同時，何妨老實說出，一目了然，省卻你也記古典；我也記古典的工夫呢？[10]

有些外人，很希望中國永是一個大古董以供他們的鑒賞，這雖然可惡，卻還不奇，因為他們究竟是外人。而中國竟也有自己還不夠，並且要率領了少年，赤子，共成一個大古董以供他們的賞鑒者，則真不知是生著怎樣的心肝。[11]

這是一種破壞傳統的思想，一種帶著怨念的價值判斷，表達為對過去永遠存在於當下的反感。過去本應該是相對的——換言之，只在歷史上有意義：讓它成為研究的對象，但不是當下行動的基礎。儘管古物愛好者（antiquarian）被描述為只對歷史事實而非歷史感興趣，但「古物」這個概念暗示了歷史感，也即感受到古代和活生生的當代之間反差的滋味。感到自己或自己的文化成了古物，就是將自己看作手段，看作某種讓觀賞者怦然心動的東西（a delicate *frisson*）的東西，某種舊的、因而已死的東西。

當舊文化被指控為扼殺生命的死物，這一指控是道德意義上的，而「在歷史上有意義」暗示這是一個價值領域的修飾語（epithet），而非以相對主義的立場對過程的認可。這是對傳統文化絕望的攻擊，而傳統文化被認為在現實中存在過多，而且可悲的是並未轉變成其他東西，或者說現代文化。 95

然而，被魯迅如此絕對地批判的傳統文化，實際上處於變化過程中；它已經變得傳統主義了。因為新事物的外來性而抵制它們的人，

10　Lu Hsun, "Random Thoughts (47)," *Selected Works of Lu Hsun*, vol. 2, Peking: Foreign Language Press, 1957, p. 47.（譯註：出自魯迅雜文〈隨感錄四十七〉。）

11　Lu Hsun, "Sudden Notions (6)," *Selected Works of Lu Hsun*, vol. 2, pp. 112–123.（譯註：出自魯迅雜文〈忽然想到（六）〉。）

正以一種新的方式固守舊事物，是從國粹發展出浪漫主義（相對主義）的論述，而不是從普遍真理發展出理性主義的論述。正如我們已經在康有為身上看到的，這些主張不再是單純主張保守主義的儒家論述，而是主張儒教的保守主義論述——變化在於儒家僵死的程度。正是這種僵死狀態、這種行屍走肉的狀態，將如此激情賦予儒家的攻擊者。

近代儒者和敵視他們的同時代人，同樣都是現代人，他們以共生的方式相互匹配，而「歷史意義」這一帶有歧義的詞，既將他們聯繫在一起，又將他們區分開。傳統主義的儒者和徹底的反傳統者一起打破了儒家極其反對相對主義的傳統預設。儒者一直研究過去，但他們相信過去永遠與當下相關、與現世相連，相信經典記錄的中國古代具有的恒定標準和發展次序絕對適用於任何時代。如今，現代儒者卻將儒家相對化，認為它只適用於中國歷史，而現代的儒家反對者則將其相對化，認為它只適用於上古史。將歷史理解為用實例來教授哲學的傳統想法，同時被傳統主義的「歷史」和破壞傳統的「歷史」所拋棄，前者將歷史理解為有機生命體（organic life），而後者將歷史看作人們應該試圖從中覺醒的噩夢。

但是，同樣，傳統主義儒者與儒家的反對者即便同是現代人，他們自己也有真正的衝突。試圖打破舊思想舊制度束縛的激進分子是以傳統「僅僅」（merely）在歷史上有意義的角度來思考問題，因此他們貶低歷史；然而，浪漫保守派並不貶低歷史，對他們而言，理性（reason）或實用主義（pragmatism）才「不過爾爾」（mere）。從彌散、一般化（generalized）的中國激進主義到馬克思主義的進化，可以解讀為根據馬克思主義思維方式中的歷史主義（很難說是對歷史的貶低），「歷史意義」的用法從規範性向相對性轉變。從逃避歷史轉向書寫歷史，也是一種逃避。使舊的大寫的價值（Values）成為僅僅適用於某時某地、不具有永恒性和獨特性的小寫的諸種價值（values），就是用理

96

解來幫助情感。現代破壞傳統者不能接受某物，就將其降格為歷史，此處歷史被理解為逐步進化到現在的過程，而非從過去一直主宰到現在。馬克思主義史學及其歷史分期提供了一種解脱感。其決定論為激進者提供了從拒絕傳統的激情中擺脱出來的超然；馬克思史學給人一種歷史進程不可避免的感覺，這種感覺使他們相信代際更替。當舊價值（以及備受重視的古人，如孔子等）成為歷史學家的研究對象，它們就不再主宰一切了。

「歷史意義」從規範性向相對性的轉變，發生在最新的歷史已經形成，或可預見即將形成之際。那時，可憎的傳統主義對手自己就會顯得僅僅在歷史上有意義——換言之，那些對手是如此徹底地破敗不堪，以至於舊秩序那些活著且實際上處主宰地位的捍衛者，已經不再存在。擁有權力的破壞傳統者可以做那些還在爭取權力的破壞傳統者做不到的事：採納手下敗將的相對主義，從充滿憎惡地批判傳統，轉而冷靜地解釋傳統。魯迅猛烈抨擊傳統中醫，卻認可明代的《本草綱目》仍有值得一提的貢獻，那時他期待的其實就是這種解決方式。他號召年輕人去戰勝舊事物——然後再去感謝舊事物，只要它們死去，用來填平年輕人前進道路上的深坑。[12] 從絕對到相對，從充滿激情到不帶感情，從道德問題到思想問題——這就是激進者的轉變，是改變了「歷史意義」一詞的語氣。在這一撕碎儒家歷史前提預設的行動中——它對中國歷史延續性相當致命——他們同時也在不斷修補著這一延續性。

12　魯迅：〈對於《新潮》一部分的意見〉，《魯迅三十年集》，無出版地，1947，冊3，第28頁；Lu Hsun, "Experience," *Selected Works of Lu Hsun*, vol. 3, p. 271；Lu Hsun, "Random Thoughts (49)," *Selected Works of Lu Hsun*, vol. 2, p. 42。

2. 歧義的思想意義

97

心繫歷史的現代保守派出於絕望抱有相對主義，他們口中念叨著「國粹」的咒語（其實是隱晦地反傳統），作為對公開反傳統者的終極自毀式魔法。他們的對手，如魯迅，則從拒絕對傳統負責入手——傳統在當下的空洞無物滋生了絕望；他們表示，作為現代人，他們拒絕歷史提出的要求（history's claims）。然而，這些破壞傳統者知道，他們不僅是現代人，還是現代中國人，他們在高漲的厭惡之情中了悟這一點——他們遠未達到思想的超然，這表明在歷史中他們與其期望擺脫的立錨之處綑綁在一起。他們有自己的絕望，不只是看到勝利推遲或遇到困難的痛苦，而是不得不追求這樣一種勝利的痛苦。

在這種情況下，他們在「歷史意義」方面對傳統價值的評價逐漸從規範性一極向相對性一極轉移，他們的相對主義是為了補償絕望。結果，對手的潰敗使新人從強制性的攻擊中解脫出來——換言之，允許他們，並且要求他們，將攻擊轉移到活的敵人身上，那些他們現在可以視為與其一樣現代的人。[13]一旦歷史上的儒家代言人表明他知道如何去死（或者說，在他死後，至少知道如何真正躺下不動），他就可以被客觀地分配到他自己的時代（就像對待井田制度一樣對待孔子的功績），在歷史上被馴服，這是為了現代中國，甚至是為了在精神上與傳統中國已大相徑庭的中國。

這是把感情問題思想化來解決它的辦法（緩解無情地表達價值所帶來的痛苦）；讓絕對性判斷相對化而使之繳械投降。各種各樣的古代中國成就都各得其所，被接受為共產主義國家珍貴的過去，不再必

13　魯迅在1927年（蔣介石「清黨」之後）收回了他當年對舊傳統的譴責，以及他「救救孩子」的呼籲；因為如今看來那些殘殺年輕人的幾乎也都是年輕人，參見 Huang, *Lu Hsün and the New Culture Movement of Modern China*, p. 121。

然成為當下革命的目標。當革命已經使傳統的整體四分五裂，碎片可以打撈起來供當代人思考，從過去挑選出來的東西作為**歷史**（在被超越的意義上）已經真正死透了，以至於無法反抗被解剖的命運。相對主義的歷史——接受那些在歷史上**有意義的**東西，而非驅逐那些**在歷史上**有意義的東西——是價值的清新消毒劑，或者說是在割開傷口時止血的烙鐵。它們已經成了過去，不再相關。時間就是審查員（censor）。 98

就這樣，共產主義政權修復了昔日北京滿洲皇帝年久失修的「紫禁城」，以及明朝皇帝的十三陵，尤其細心注意當初的裝飾和設計。「奇怪的是，最後由一個以人民的名義、在反帝的口號下進行統治的共產主義政權，花費了那麼大一筆錢，徹底並完美地實施了對明永樂帝（北京城的修建者、一位十足的專制者）皇陵的修復。」[14]難道這真的很奇怪嗎？宣稱要使這個國家符合現代價值和態度的革命者，要吹噓「古代中國科學」，很奇怪嗎？[15]

那在後的將要在前*。毫不奇怪，「古代科學」應該由現代共產主義者來保護。我們已經看到了「人民」主題對共產主義史學家的重要性，而中國科學受儒家「封建主義者」壓抑的程度，正如其在人民中受支持的程度。最初與科學相聯繫的主要是民間道教，它是激進派早先當作舊社會的渣滓拋棄的東西。但是，共產主義對「封建」社會（或者說「半封建、半殖民地」社會）的勝利帶來了軟化這種論調的機會和需求。一旦在社會上層和下層，舊社會領導者的掌控都已被打破，那麼打破其統治的鬥爭熱情就可能冷靜下來，舊思想被相對化，成為歷史。正是現代道教的腐朽沒落使其能被接受，既然其僵死的手已觸不

14　C. P. Fitzgerald, *Flood Tide in China*, London: Cresset Press, 1958, pp. 20–21.

15　關於對這一發展的驚訝反應，見Suzanne Labin, *The Anthill: The Human Condition in Communist China*, New York: Praeger, 1960, p. 113。

*　譯註：借用了《新約．馬太福音》20:16。

到現實，它就可以去**歷史中**改過自新。道教的註釋者開始發現其中不止有壓抑人的清靜無為，還有喚起造反行動的內容，不止有迷信的法術，還有科學的種子，甚至一些科學的果實。對道教狂熱既畏懼又蔑視的儒家，一貫阻礙科學的發展。共產主義也一貫將儒家的蔑視轉變為共產主義的寬縱。

99

然而，寬縱是上位者才能施予的。道教不可能重新擁有顯赫地位，因為恢復道教名譽的救命稻草——科學，已經在既反儒家也反道教的反傳統語境下成了共產主義者的理想。共產主義者必須首先感到他們已成功摧毀了道教，它已經成了歷史的陳跡。然後它才可能在展示國家民族成就的長廊中獲得一席之地，它的位置在**早期**，與**早期**科學在一起，而最後接手的是馬克思主義者。當道教（以及中國過去的其他產物）可以被收藏在一個精心看護的博物館裏，共產主義者就能擁有活生生的現在。只有當道教從歷史中被驅除出去——也即被取消了影響未來的權利——它才有可能被重新放回歷史中。然後它才真正回到歷史中，在中國人民的過去中獲得無害又受尊崇的位置。有了這些聯繫，對「古代科學」的推崇其實完全與共產主義者對未來的追求相一致。

簡言之，馬克思主義的相對主義使道教最多成為歷史某階段的進步力量。它在當下是不合時宜的，而且現政權也不允許道教聲稱因為它代表絕對價值而被接納。共產主義者的政策與共產主義者的詮釋基本一致：給當代道教徒發鏟子，讓他們在歷史中給自己掘墓。道教協會成立了。它會做什麼？1961年，它決定編纂一部道教史。[16]它管理道教名勝。於是，道觀不再具有活力，因此也不再是騙子的老巢，進而不再屬於道德主義修飾語意義上的「封建」。它們只屬於「科學的歷

---

16 "Popular Beliefs—Taoism—Christianity," *China News Analysis*, no. 439 (1962), pp. 4–5.

史」命名系統中的封建。道觀不是一處不體面的所在，而是古跡。共產主義者不僅沒有鼓動群眾砸爛這些臭名昭著的地方，反而敦促他們保護古跡。那也足夠有破壞力了。

毫不奇怪，1912年在隱喻意義上聲稱要「復明」的民國締造者(「明」指的是滿洲征服王朝清朝之前的漢人王朝明朝)，同時也聽任明皇陵破敗。撇開社會道德敗壞的因素不談，這些早期的民國締造者真的「全心全意」反對帝制，就好像反對一個看得見的當代對手；帝制的遺跡是某種能挑起現實爭議的象徵。但是共產主義者可以在另一種隱喻意義上「復明」——作為博物館館員對文物的修復。他們已經擺脫了早年激進派對於自己似乎生活在博物館裏的那種挫折感。共產主義者的修復行為是一種解脫的姿態，是認可帝制已經完全死透了，其遺跡可以被相對化，只具有歷史意義。

100

當然，也可以說，毛澤東對永樂皇帝的寬縱，是因為專制者之間的惺惺相惜。中國的新政權是否只是另一個王朝，是永恒存在的昨日？是否共產主義者仍然落入了永恒的儒家歷史規律，儘管他們關注的是歷史過程而且顯然已經取代了儒者？

語氣很重要：其蘊含的答案是，否。無論中國的共產主義者贏得了什麼，他們贏得的都不是「天命」。

三、結語

當儒家最終離開，進入歷史，那是因為歷史在此之前已經離開了儒家。自成體系的經學消失了，那是在練習從正典性質的(canonical)歷史記載中預測未來，探究普遍意義上的人應如何使歷史適用於所有時代。與外部相聯繫的經學取而代之，探究的是一個民族如何在總的歷史進程中的某個階段創造歷史。這就是「新」史家顧頡剛有意做的研究，他表示要「整理國故」，響應五四時期提出的重新評估民族遺產

的反儒家要求。[17]儒家成為智識研究的對象（而非智識研究的前提條件），或者說是情感所繫的對象；歷史的遺跡，引發（而非灌輸）對過去的忠誠。正是在與現代西方工業社會的接觸中，中國人或是幾乎擺脱乾淨了傳統主義——儒家的必要條件（*sine qua non*），或是實際上更堅定地成為傳統主義者，不過是非傳統類型的傳統主義者。

101

1. 爭鳴與活力

當孔子在其時代數百年後終於成為中國思想的至聖先師，他證明了春秋戰國社會的思想活力，正是這樣的社會才滋養了他的天才。自漢代以來他的顯赫地位，對他天才的認可，幾乎杜絕了任何對他有力的思想挑戰，這是否也證明了思想活力的喪失？首先，我們必須注意到，這一説法並不成立：公開的有道家和（後來的）佛教，暗中則有法家（沒有組織，沒有團結的信徒群體），一直在挑戰儒家（同時也在影響它），而儒家本身也發展出各種派別。這一説法從20世紀初才出現在中國，當時「進步思想」已經進入中國社會，而且將進步視為鬥爭結果的社會達爾文主義也成了重要的影響因素。然而，無論現代人要在多大程度上對儒家歷史的這種過度簡化負責，即便從漢代及其後的儒者看來，春秋戰國時期的中國都是特殊的，是思想的故鄉，在那時百家爭鳴的氣氛中儒家原則戰勝了其他學説。

爭鳴與活力的關係是什麼？暗示這二者存在關係是否只是同語反覆，是否我們只是在説有行動就有活力，而爭鳴就是行動？或者説，我們正是在爭鳴的結果中——春秋戰國的百家爭鳴使儒家長期保持

17　顧頡剛：《古史辨》，第3冊，北京：景山書社，1931，第5頁。參見正統猶太教拉比Samson Raphael Hirsch對19世紀德國「Wissenschaft Judentums」（科學猶太教）的睿智反應：由於它將「科學從信仰和生活中割裂開」，「事實上，這種學問並不需要實踐教規的猶太人……」見Louis Jacobs, *Jewish Values*, London: Vallentine, Mitchell, 1960, p. 29。

了顯學的地位——看到了活力？儒家的長命是由於其本身的特質，而這個特質又是由於最初所處的爭鳴狀況。

就其思想特質而言，儒家是「中庸」的。儒者——基本上就是那些在漢代及以後的王朝國家中與官僚體系緊密聯繫在一起的知識人——就其社會特質而言，處於貴族制和獨裁制之間（參見第二卷）。我們也許可以假定儒家的「中庸」性質使其尤其適於在即將到來的長命的官僚制社會中長盛不衰，使其**具有活力**；正是在我們將儒家與其春秋戰國時期的對手相提並論的時候，其「中庸」之處才明顯表現出來。 102

通往道家的所有路徑都指向利己主義（egoism）：自我（self）是道家的首要關懷——或者用道家自己語言來說，摒棄自我，從注定走向死亡的自我意識中將真正的「我」（ego）解脱並拯救出來。道家的摒棄自我不同於墨家以「兼愛」為信條的消除自我；後者是利他的，而非利己的。儒家就處於這兩極之間，提倡的是「有差等的愛」，它偏好特定的、有界分的人際關係，既反對墨家對全社會無差別的愛，也反對道家超脱於任何社會關係的遁世態度。儒家代表的是「近處」，在道家個人性的「此處」和墨家普遍性的「遠處」中間。正是在這一意義上，中國人家庭內的團結一致和中國人在文化上的差別對待（不是基於自我，也不是基於整個社會，而是基於**家**和**文化**）成為典型儒家世界觀中最緊要的部分。

不過，與墨家相比，法家則更「外向」，極端強調社會，正與道教極端強調反社會的「內向」相對應，而儒家正處於二者中間，採取「內外」兼顧的中道（例如，「內聖外王」）。儒家經典《大學》是《禮記》中獨立的一篇，它將「修身」和「平天下」，也即個人的美德和社會的治理，密不可分地聯繫到了一起。儒家的理想是通過統治者美德的影響，在被統治者中建立社會秩序。而法家卻只偏重「平天下」那一面（不像儒家那樣同時也關注修身），偏重社會秩序，而且維繫社會秩序

完全倚仗專制權力（直接使用的權力，或暫時不用的威懾性權力），一點都不靠美德——德治既不靠強制力也不靠法律，而是靠統治者榜樣的力量。道家作為哲學意義上的無政府主義者，則偏重另一面，反對政府，反對社會秩序，他們認為自我的原初之德既不能被法家的專

103

制操縱者改變，也不能被儒家教化者那種造作、不自然的社會影響力（也即教育）改變。

對道家而言，本性（nature）就是善的，更不用說人的本性。因此教育作為外來的人為矯飾，只是對本性的一種破壞。對法家而言，人的本性是惡的，因此只有強制力才能控制它。但是，對儒家而言，人性是善的（孟子一派的觀點），因此**是能夠**教化的；或者人性也是惡的（荀子一派的觀點），因而**是需要**教化的。無論哪種情況，儒家的這種模棱兩可（對應其在「內外」傾向上的模棱兩可，處於道教的「內向」和法家的「外向」中間）是中庸的另一種表現，其教化觀正處於道家追求心靈的美好空靈和法家相信強制力而非學習的態度之間。

道家和法家的兩個極端有時也可能會合流，在他們同為利己主義這一意義上的確可以這麼說——（一國之中）孤獨統治者獨裁的利己主義與（自然之中）孤獨隱士的無政府利己主義。這一共同的利己主義造成了對儒家的社會規訓和思想規訓的共同反感，因為儒家的規訓對無政府和專制同樣都是限制。只要歷史還是經久不衰的儒家學問之一，而且以史為鑒還是儒家最喜歡的論辯工具，夾擊儒家的道家和法家就都輕蔑地拒絕歷史。對主張「無為」的道家而言，歷史是人破壞自然狀態的「有為」所組成的無聊故事；對法家而言，以史為鑒，也即訴諸先例，是不受歡迎的對權力的限制（任何對權力的限制都不受歡迎），破壞了統治者自由行動的徹底性。

誠然，法家的處方主要是政治性的，而徹底反政治的道家處方，作為某種**建設性**力量，卻主要產生了文化上的後果（儘管可以被用於

政治上的破壞)。儒家則是「黃金中點」*，在這個意義上只有儒家才是普世的(oecumenical)。其觀點同時遍及治理領域(如法家)和想像領域(如道家)。儒家和法家在一起組成了後古典時期官僚—君主政 104 權中的政治中國，而儒家和道家一起(再加上後來的佛教)則組成了文化中國。政治中國和文化中國的交集——也即「中庸」——為穩定所暗含的平衡提供了支點，它就是儒家。

如果穩定不是生存下去的力量，充滿活力的力量，那麼穩定又成了什麼？認為征服和鬥爭的階段才算得上「健康」，而成就和勝利卻被當作致命的傳染病遭到一筆抹殺，這大概是歷史學家的一種浪漫怪癖了。對儒家中國而言，真正的致命傳染病要到19、20世紀才出現，而且來自外國。

2. 反儒家和假儒家：歷史意識的變化

當中國甚至在中國人眼裏都不再是世界的中心，不再是中央王國——換言之，不再是「天下」了，儒家也就不再具有作為中心的美德和活力。中國作為一個民族國家，面對這世界，而非包涵(containing)這世界，甚至還面臨著被這個世界所包涵的前景。中國文明在近現代的巨大變化，在歷史意識中的變化(也即儒家的銷蝕)，正與人們日益意識到蘭克所謂的「西方精神征服世界」的陰影同時發生。[18]蘭克的精神正在征服西方，因為歷史似乎證實了他的推論，西方已經為自己爭取到將世界歷史和歐洲歷史視為一個整體的地位。中國也與此結論相關：中國失去了將世界歷史與中國歷史視為一個整體的地位，曾經「天下」就意味著「帝國」和世界。

---

* 譯註：即「golden mean」，亞里士多德哲學中強調萬事須適度的「黃金中點」，這裏用來形容儒家的「中庸之道」。

18 Gerhard Masur, "Distinctive Traits of Western Civilization: Through the Eyes of Western Historians," *American Historical Review*, vol. 67, no. 3 (1962), p. 600.

這一對抗是赤裸裸的。在歐洲歷史上，我們發現基督教神性的超驗感和歷史的進化感，於是現代世俗性的救世主論（messianism）都帶著時間上的進步願景（如蘭克的歷史觀），在歐洲又演變成空間上的擴張，從歐洲向外拓展。在中國歷史上，我們發現孔子的存在。在孔子看來，「天何言哉！」天只是反映了宇宙的和諧，是社會運行的榜樣，而這一榜樣曾經還包裹了一層古代歷史事實的外衣。我們一定要將儒家的內在性和對歷史的偏好，與西方的超驗性和對進步的偏好相對比。沒有什麼比彌賽亞式的目標和末世論的結構（基督教、佛教彌勒信仰、民間道教）更讓規範性的儒者反感了。歷史的意義不在文化的彌留之際，而在聖賢的古代。

105

現代中國兼容並包西方和儒家思想的種種折衷方案，最終屈服於西方在全球範圍內的全力進擊，於是激進派陣營願意聽從外國的聲音，不關心按照儒家標準它們是否具有正當性。當環境不再是儒家的天下而是中國的民族國家，當創新者成為儒家權威的譴責者而非訴諸儒家權威的折衷論者，反對破壞傳統者就用一種新的方式來推崇孔子：孔子和他的教義代表了「國粹」，而非超越民族國家範疇的普遍真理。傳統主義成了相對主義的，它所保護的價值只對應於單個有機體的歷史。而受歷史庇護的「儒家」，在其獨特性方面受浪漫主義感召所庇護，已經完全不同於過去的儒家理性主義地把歷史當作例證來說明哲學。「名」已無望得「正」。

但是，具有防禦姿態和相對主義的並不只是傳統主義者。事實證明，單純的中國反傳統主義在情感上也付出了高昂的代價，因為西方太有侵略性了。因此，樸素的、非馬克思主義的「五四」破壞傳統者也許是共產主義者不可或缺的先行者——先行者兼天然的受害者。說他們不可或缺，是因為他們著手將那些僵死的毀滅者（魯迅所謂的「吃人者」，所有的儒家偶像）清除出場。但對自由派而言，那是一場傷敵一千自損八百的慘勝，是一場迂迴行動，而馬克思主義者獲得了

戰利品。自我毀滅的痛苦與創造的痛苦交織在一起。這就是為何一旦絕對的批評者完成攻擊後，馬克思主義的歷史相對論就能令人信服地佔領戰場——來療癒行動帶來的創傷。對舊事物（中國人的自我）充滿激情、令人不安的苛責似乎是必須的，但對大多數中國知識分子而言，還是不夠；必須對自我作某種改過自新（rehabilitation）。馬克思主義歷史主義出現了，使知識分子能夠將舊價值作為活的選擇而拋棄，但是相對冷靜且不受困擾地拋棄，並沒有破壞傳統的先驅那般充滿激情，後者感到他們面對的是活生生的惡行。這就是為何已掌權的馬克思主義革命者對中國過去的態度，與五四時期革命者那代人（無論是否馬克思主義者，他們都手中無權）相比，能更有溫情。共產主義者試圖從兩方面來做到這一點，為了自己的時代而將過去殺死，但又以相對主義的方式將其放回歷史中，那是中國獨有的歷史，而非最終與西方歷史合流的歷史。必須殺死過去，才能態度溫和。溫和是一種撫慰，安撫殺死過去的痛苦；是列寧和馬克思，而非杜威，在五四運動的共同戰役後送來了療傷的藥膏。 106

新的中國歷史意識，在其對儒家的破壞中，威脅到了中國歷史的延續感：這正是**西方的**歷史延續性似乎為世界提供了其現代思想構架時中國面對的威脅。但是這一歷史意識雖然帶有破壞性，卻以兩種方式修復了已經解體的延續性。在其激進的一面，它通過某種被認為是普遍的（而非只屬於西方）歷史階段順序，為中國的過去設定規則。而在其保守的一面，它在中國歷史中解讀出某種特殊的精神，此精神幸而不受這種解讀所代表的外來腐蝕影響。歷史或者將中國整合進世界，或是將中國與世界相隔離。但在這兩種解讀方式中，也即後儒家時代的馬克思主義方式和後儒家時代的「儒家」方式，中國都不是世界本身了，或者說，中國已經變得無足輕重了。

於是，我們在20世紀中國看到的是對歐洲的擴張和自大的複雜反應。對外來新思想的反應發生在思想爭鳴的新矩陣中。現代中國傳統

107 主義者和破壞傳統者都是新人，他們的相對主義將彼此綑綁在一起，又將他們從曾經主宰一切的儒家那裏割離，這麼説就等於用赫爾德(Johann Gottfried von Herder)的分類來看他們：他們是同一的(one)，正如赫爾德的觀點在其反理性主義的意義上是同一的；但也是二分的(bifurcated)，正如赫爾德的歷史主義分為保守和革命的兩支。

赫爾德所謂的「中心」(centrality)建立在以下論點上(參見第一卷)：每一個民族國家和每一個時代的幸福感的中心都處於其自身之中。[19]赫爾德將各有特徵的**民族國家**和**時代**合併在一起，而這二者正是浪漫保守派和馬克思主義革命派要切割開的。前者強調民族國家的特質，從而肯定了他們自己的傳統主義；如果他們同樣認為每個時代也有特質，那麼就說不通了，因為那樣的話現代人就無法全心全意(像中國現代傳統主義者那樣)捍衛「國粹」——某種從過去的歷史中提煉出來的東西。而馬克思主義者則承認每個時代有其特質(或稱「生產方式」)，於是他們的歷史思維方式是進化的、反傳統主義的。相應地，就算他們再有浪漫氣息，都反對民族國家各具特質，認為所有民族國家的過去都有著共同的未來前景。但是浪漫保守派和馬克思主義革命派其實都從同一源頭汲取養分。當赫爾德讚美真正詩歌的創造者是民間天才，反對作詩規則的理論和精心雕琢，[20]他就等於把「人民」賦予了這兩派。共產主義者可以將「人民」作為革命的理由和力量。保守派可以將「人民」作為他們的根本性「精神」。自由派迷失在二者之間。

因為在歐洲，最早的自由主義也從理性主義的預設轉向相對主義的預設。最初，對功利主義派那種嚴格的自由主義而言(如詹姆斯．穆勒的《英屬印度歷史》所展現的)，世界上「不進步」(non-

19 Ibid., p. 596.

20 Erich Auerbach, "Vico and Aesthetic Historism," *Scenes from the Drama of European Literature*, New York: Meridian Books, 1959, p. 185.

progressive）的部分似乎都是需要傳播基督教福音的土地，現代西方將帶來重生。但是到了20世紀初，具有廣義自由主義態度的人（如迪金遜〔Goldsworthy Lowes Dickinson〕的《約翰中國佬信札》〔*Letters from John Chinaman*〕）已經失去了將一種文化強加於另一種文化的興致。這在一定程度上導致了由馬克思主義，而非自由主義，引領現代中國。後一種自由主義只會肯定儒家文化傳統，而非取代它。中國革命者絕不想要那種相對主義的寬容。中國歷史上的儒家是寬容的，而此時此地的中國則容不下儒家。不過，馬克思主義恢復了早期自由派的預設，也即代代相傳的傳統也可以被改變。馬克思學派的歷史主義者可以假設，是時代而非種族才決定了社會的狀態。因此他們抓住了自由主義曾經也有過的「生命力」*，但是當種族優越感（越來越明顯是種道德墮落）隱約體現在自由派鼓搗外國文化的最初熱情中，試圖使其他人變得和他們一樣，那時他們反而失去了「生命力」。革命者以時代為號召，傳統主義者則以種族為號召，而自由派在這兩者之間沉沒了。 108

赫爾德活在這兩個相互關聯的對立陣營中，現在這兩派既是中國的又是歐洲的。打心眼裏反對相對主義、反對歷史主義的儒者（儘管他們非常注重歷史）則在這兩大陣營之外。當世界（從中國的角度看）是中國的世界時，儒家文明是抽象的文明，而非與其他文明共處一個世界的文明之一。但是，當世界（甚至是從中國的角度看）似乎是歐洲的世界時（歐洲意味著「現代」，也即歐洲在歷史意義上是**進步的**），那麼儒家的機會在於中國的「國粹」這一浪漫派的、非儒家的概念。

為何儒家就應該衰敗到那種不正常狀態中去呢？為何能夠無視政治衰退而一直保持其與「世界」同義的歷史創造者的自我形象——至少在文化上如此——應該是歐洲而非中國？

---

*　譯註：原文為法文詞「élan」，這是法國哲學家柏格森提出的生命哲學中的核心概念之一。

我自己的觀點(參見第一卷)能提供一部分答案。我認為因為儒家文明是業餘愛好者的完美典型,而現代(無論這個時代是否是惡的)的特質則是專門化。在現代世界,儒家「中庸」的特點就沒有了;它不再是各種選擇的「允執厥中」,而是與新權力中心的新精神相反的另一面,處於邊緣。儒家教育也許在追求非職業化的古典主義社會中是最好的,它追求的是培養具有高雅文化的非職業化的自由人(不同於黑格爾的觀點),使其免於在完全受操縱的體制裏做著平常無奇之事。因此,中國官僚體制的特殊氣質就反映在科舉考試本質上是美學的、是目的而非手段的文化內容,這樣的體制抑制了往專業化方向的發展。在這樣的環境中,儒家貶低專門化,暗示了它也貶低(並缺乏)科學、理性化和抽象意義上的法律至上的經濟網絡(abstractly legalistic economic networks),以及歷史進步觀念,這些要素在西方都與專門化有著微妙的聯繫,而且顛覆性地把西方帶到了中國。孔子在漢朝的傳人已經成功地將作為傳統主義者的孔子塑造成了一位創新者。他們把孔子塑造為一種新的、幾乎永恒的、後封建時期官僚文化的天才主導者。從那時起,就沒有一位真正的儒者有必要投身於斯威夫特在古今之爭中所作的那種戰鬥——捍衛古代,抵制現代。當這個問題在中國出現時,已經是後儒家時代的問題了,而且最終是被強加於中國的,因為它在歐洲首先經受了試煉,那時斯威夫特已經輸了這場戰鬥。

109

最後的結語

之前的結論都是暫告一段落，現在讓我們用最後的結語來徹底結束這三部曲。 110

一、類比的失敗：共產主義中國與儒家中國

這場賽跑的贏家並非斯威夫特*，跑道也並非環形。在孕育了共產主義運動的五四時期中國，某人可以為外國的政治壓力而氣憤，卻又決不同於傳統的排外主義（五四時的文化自我認知決不會與排外主義有共鳴）。我們可以進一步推論：在五四時期的中國，某人也可以既憎恨外國的文化壓力——即反感那些反儒家的「新青年」及其所提倡的「賽先生」、「德先生」和其他東西——卻又遠離傳統的儒家。

就在此之前不久，大多數儒家文人都還抵制在科學技術領域採用西方做法——換言之，反對現代科學自詡普遍適用於任何地理領域的說法。但是，到了五四時期，儒家的同情者早就不再反對科學在物質上、地理上傳播到中國。辯論場已經不可逆轉地改變了，從「中國」

---

* 譯註：這裏列文森又用了雙關語。原文「The race was not to the Swift」，正來自《聖經》中的「the race is not to the swift」（「快跑的未必能贏」，《舊約．傳道書》9:11）。

到了「內心」。爭論的主題已經成了「科學和人生觀」(參見第一卷)，而保守派所反對的——他們唯一能反對的——是科學自詡能普遍適用於任何智識領域的說法。早先那些接受科學新事物的文人往往將其歸為西方之「用」，是中國之「體」的補充。但是五四以後，傳統主義者的鬥爭基本上是在捍衛抽象意義上的「體」，是捍衛**任何**「精神」，以抵抗唯物主義的步步緊逼。

111

張之洞在1890年代就已經用這種方式來表達「體用」二分：「中學為體，西學為用」，[1]也即舊學為體，新學為用。他仍然生活在「舊(也即美好的儒家方式)優於新」的精神世界中，因此，「中學」再次受到肯定，至少與「西學」比肩。但是在五四時期和共產主義時期，新事物對中國而言更為寶貴，因為那是在時間意義上進步的標誌，中國能像其他民族國家一樣擁有新事物。而如今張之洞的那句話只能給中國蒙羞。

當共產主義者代表「新」反對「舊」時，他們拿來反對「西方」的「東方」意味著新的東方，而非「古老的東方」。他們說的是冷戰的語言，而非儒家的語言。接著，指出儒家和馬克思主義都是統攝一切的體系，也就相當順理成章了：但暗示這二者間的旅程只是一條回家的路，就有誤導性了。從基督教到馬克思主義的這條路也同樣為人熟知。於是，中國的馬克思主義也許就反映了對統攝一切的體系的普遍渴望，是這一渴望的具體案例，而非中國獨有的聖人永生不朽的啟示。

如果有種說法有意混淆共產主義時代在中國歷史中的意義，那就是共產主義者在某種意義上並非真革命——當然，外在形式變了，但內在實質基本還是一樣。根據這種邏輯，「冷戰」新定義下的「西方」滑入了西方文化在舊世界中所處的位置。根據這種邏輯，五四運動還被允許作為轉向西方的革命，共產主義——「反西方」的共產主

1 藤原定：〈清末思想の潮流〉，載實藤惠秀編：《近代支那思想》，東京：光風館，1942，第77頁。

義——則帶來了向中國的永恒回歸，回歸那個仍然堅定地作為「東方」支柱的中國。於是，五四運動就只是一時偏離，是在一種和另一種盲目崇拜之間、一種和另一種奴役之間，活動活動筋骨。這才是胡適這句話的意義所在：「孔丘、朱熹的奴隸減少了，卻添上了一班馬克思、克洛泡特金的奴隸。」[2]它是以指出中國的新嘗試與傳統態度相合的方式解釋新嘗試（可以說實際上將其消解了）。這是否定了歷史的意義，彷彿歷史只是表面現象，而表面現象是具有欺騙性的。 112

這就是他們所做的——如果忽視歷史語境就能用相似性來換取永恒性的話。

儒者與共產主義者是否都用官僚制的束縛去抑制私人企業？那麼，什麼都沒有變——唯一的區別是官僚體系裏的共產主義者崇拜動力（dynamism），想要去強力塑造歷史，而官僚體系裏的儒者則回顧過去，創造出某種貌似不得不去遵守的歷史。

在國家已經「退隱」的情況下，垂拱而治（quietistic）的儒家聖王賢君會適應嗎？[3]於是，沒有任何東西改變，除了一點——馬克思主義者從他們的理論預設中推導出他們的烏托邦，而儒者則在與歷史上的君主存在張力這一存在境遇（existential situations）中，堅守他們的烏托邦。

1892年，真的有遍及中國東北的傳聞說外國人在人群中散播有毒的蝨子嗎？[4]那麼美軍在朝鮮戰爭中用細菌戰的說法就成了對外國人一貫的誹謗中傷，在中國的太陽底下沒有新鮮事，除了一點——早先那些類似後來義和團的排外指控，只有在中國國內才有人買賬。而

---

2 Chow, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*, p. 242.（譯註：原文出自胡適〈我的歧路〉，「克洛泡特金」現通譯為「克魯泡特金」。）

3 參見1958年8月的承諾和預言，國家的功能將僅限於保衛本■不受外敵侵略，它將不會在國內扮演任何角色；Barnett, *Communist China and Asia*, p. 26。

4 Paul A. Varg, *Missionaries, Chinese and Diplomats: The American Protestant Missionary Movement in China, 1890–1952*, Princeton: Princeton University Press, 1958, p. 38.

在現今的歷史中，這指控卻是面向整個世界的，在那裏，此指控中有種「它**有可能**是真的」的惱人情緒不僅不可能被完全消除，還有可能被人利用。因為到了1950年代，人們已經瞭解了終極的殘酷暴力，細菌戰已經變得似乎與完全可能發生的(因為確實發生過)投放原子彈並無實質區別。

當英國代表來到共產主義北京，建立外交聯繫，他是否遇到了與馬嘎爾尼勳爵(Lord Macartney)和阿美士德勳爵(Lord Amherst)在清廷所遇相似的居高臨下的冷淡態度？沒有任何東西改變——除了意識的性質。中國現在已經瞭解英國了，正在用世界政治的方式發表言論，而非在政治上表現得好像中國就是世界。提到「馬嘎爾尼」只能是一種比喻，就像說蔣介石「天命已盡」是一種比喻。

二、碎片與整體

113 然而，殘存物的外觀絕非只是迷惑人眼的把戲。舊建築物的殘磚斷瓦仍然還在——但舊建築物本身已經不存在了。碎片也許能倖存下來，因為它們迎合了現代人的品味，而非因為它們(不只是被遺忘的碎片)必然傳遞著某種不可動搖之傳統的精髓。而品味，也即文化的語言，不能由碎片來解釋，正如不能由碎片來創造。我們已經看到(參見第一卷)，歐洲與前現代中國，只是通過思想擴散相互接觸，他們只是拓展了彼此的詞匯——中國的文化語言在19、20世紀才改變，當時西方造成了社會巨變，而非只是思想擴散。因此，當中國過去的思想創作剝除了原初的社會聯繫，這些攜帶著當初的思想而非社會的作品，也可能作為補充性的詞匯傳承到了現代中國，但它們並不能決定語言。

因此，如果文人的水墨畫在共產主義中國仍然存在，並不意味著整個過去、整個文人世界仍然存在。正如數百年前「文人畫」曾脫

離與中國社會的聯繫，作為「*bunjinga*」* 傳播到社會形態有很大差異的日本，它也傳播到了社會形態有很大差異的今日中國——其間差異堪比文藝復興時期的羅馬和古羅馬，儘管米開朗琪羅（Buonarotti Michelangelo）和貝爾尼尼（Giovanni Lorenzo Bernini）從古典時代的古物中汲取了其詞匯的碎片。當然，希臘人和羅馬人，以及他們所讚賞的許多東西，都在文藝復興中出現了。索福克勒斯（Sophocles）至今仍在舞台上持續上演，但希臘文化和希臘化時期的文化只在歷史中經久不衰。當然，孔子仍然出現在共產主義中國，作為歷史人物演出名單中的一員——也許還是明星，但肯定是歷史明星。

於是，我們再次穿過旋轉門，從外面的當今世界，走進博物館。抱著參觀博物館的心態，展覽也許「就歷史而言」是有意義的，它指向並不強烈地吸引人也不具威脅的過去。[5]或者展覽也許「就美學而言」是有意義的，那是從價值的視角，而非歷史的視角來看；因此，它們都是被小心地從過去中抽取出來放到了現在，從完整的文化中切割下來，在新的文化中發揮作用。在這一點上，那些（僅僅）在歷史上有意義的東西，就是切割後剩下了不要的東西，也即那些藝術作品創作時所處的環境、與之相聯繫的種種。 114

那就是為何儘管早期基督徒可能毀壞了異教神的神像，數百年後梵蒂岡博物館仍然收藏著阿波羅雕像。那些神不再意味著當代鬥爭中活生生的對手。它們在歷史上有意義，或者說，其中最佳的作品在美學上有意義——僅僅是美學上的意義，它們是被徹底擊敗的、已經消失的整體中剩餘的碎片。那就是為何孔廟可以在共產主義中國獲得修復，儘管孔廟從宋到清曾是儒學的中心，而儒學在共產主義評價中

---

* 譯註：即日語「文人畫」的讀音。

5 關於反對現代藝術博物館的觀點，有人認為博物館最初也是唯一適宜的功能就是保存過去留下的見證，參見 Kurt W. Marek, *Yestermorrow: Notes on Man's Progress*, New York: Knopf, 1961, p. 85。

已身價大跌：修復後的孔廟是休閒娛樂的中心，可以看電影、看戲、玩遊戲，有關著猴子、蟒蛇和豹子的籠子[6]（還有在比喻意義上的孔子）。共產主義者還保護南宋悲劇英雄岳飛故事中大反派秦檜夫婦的塑像。在很長一段時間裏，這些塑像都是愛國者扔石頭的對象。但是「這些塑像……具有歷史價值」[7]——也就是說它們是「藝術」，是吸引人來博物館的噱頭，不再存活在其完整的最初語境中，不再存活在沒有圍牆的自然世界中。

藝術的性質之一就是疏離（alienation），也即將某個物品從其慣常的、會被使用的環境中挪走，轉到特殊地方保存起來，在那裏它會被人以審美方式不斷思索。[8]若用於完全不符合原初真實目的的用途（就像孔廟被用來展示蟒蛇），它仍然只是美學意義上的物，與其正常的功能脫離開了。當一名共產主義者譴責用陶俑陪葬的信仰是迷信——但稱讚陪葬的陶俑是「古代藝術的優良傳統」時，他到底在做什麼？[9]他通過將歷史局限在博物館的方式，將自己與過去（完整的過去）聯繫起來。這正是馬爾羅（Andre Malraux）所理解的博物館：在不

115

瞭解現代歐洲文明的地方就不存在的博物館；「傾向於將作品脫離其原初的功能，甚至將肖像變為『繪畫』」的博物館；「去除了聖人和救世主……意義」的博物館；「不僅將藝術作品與其情境割裂開，而且還將其與當年相爭甚至敵對的作品並排放在一起」的博物館。[10]這也正是庫馬拉斯瓦米（Coomaraswamy）所理解的博物館：博物館展覽的主要是古代和外國的藝術作品，「因為它們不再符合我們主動意識到的自我需求」；博物館不應該展覽活著的藝術家的作品，因為一般來

6 Li Tien, "Gay Life on the Chinhuai," *China Reconstructs*, vol. 12, no. 1 (1963), p. 40.

7 *Guide to Hangchow*, p. 49.

8 參見 Marek, *Yestermorrow*, pp. 88–89。

9 Lo Shu-tzu, "Terracotta Tomb Figures," *Chinese Literature*, no. 2 (1962), p. 105.

10 André Malraux, *The Voices of Silence*, New York: Doubleday, 1953, pp. 13–14.

說不會只是「為了展覽」而製造作品；有些塑像師「製作青銅像主要是為了有用，而非將其作為博物館展櫃裏的壁爐台裝飾」，博物館不是為他們準備的；在展示的藝術品中，博物館透露的信息是「並非某些東西被獲取了，而是我們知道某些東西已經失去了，並樂於保持對這些已逝之物的記憶」。[11] 可以說，孔子，以及在最近的中國依然存在的傳統價值，都是按照以上所有這些關於博物館的洞見所昭示的方式活著。

三、類比的失敗：共產主義中國與共產主義俄國

博物館也進入了俄國，將蘇維埃人想要超越的昔日生活片段，變為藝術品（*objets d'art*），變為來自具有歷史意義的過去的展品。修復撒馬爾罕的美麗清真寺，並不是為了使毛拉回到原來的位置，而是小心地將他們挪走，遠離美學意義上的「國家寶藏」。更準確的說法是，在他們留下來的情況下把他們挪走。他們對清真寺的佔有還沒有完全結束，但已經在漸漸失去，他們正在離開虔誠的世界，進入如畫的藝術世界。札格爾斯克（Zagorsk）的東正教神學院仍被允許運作，但是以一種與其功能脫節的方式運作。宗教物品和宗教人員都只能被觀看；「嚴禁觸碰聖像」似乎可以形象地引申為「嚴禁供養虔信者」。而革命性的破壞聖像（iconoclasm）似乎也是「嚴禁觸碰聖像」的引申而非逆轉。

但是，俄國人和中國人——尤其是知識分子，能言善辯的價值捍衛者和反對者——從不同的出發點進入他們各自的革命。俄國是歐洲的一部分，中國則是中國的全部。 116

---

11 Ananda K. Coomaraswamy, *Why Exhibit Works of Art?: Collected Essays on the Traditional or "Normal" View of Art*, London: Luzac & Co., 1943, pp. 7–8, 69, 99.

在中國共產主義的歷史編纂學中，我們已經看到將中國歷史（以共產主義告終）詮釋為平行於西方歷史的努力。在俄國，共產主義者則將俄國歷史視為整個以共產主義告終的西方歷史的一部分，而非平行於西方歷史。無論斯拉夫派（Slavophiles）指出多少俄羅斯和西方的區別，[12]列寧領導下的馬克思主義者都將歐洲的過去視為他們的過去（這是毛澤東不能也不會做的事情）。法國大革命是其歷史先祖，而非在另一譜系的歷史中找來的對某個事件的類比（就像中國的辛亥革命）。

共產主義之前的中國和俄國也許有相似之處，（與西歐相比）經濟上都很落後。因此，以經典馬克思主義的標準，這兩個國家都不適合社會主義革命。但是，因為俄國知識分子能夠（而中國知識分子不能）將其國家視為「西方」的一部分，俄國的馬克思主義者就能因其理論上的必然性而為之；他們可以認為俄國尤其適合社會主義革命，正是因為它在工業上不發達。因為他們自視為西方的革命者，以戰術上的智慧，攻擊廣闊前線上最薄弱的環節，也即在資產階級的歐洲中資產階級最弱的地方。於是，他們不僅會使資本主義不發達的祖國最終共產主義化，而且還能使發達資本主義社會，即那些有可能成為社會主義的國家，最終都共產主義化。

於是，俄國知識分子群體基本上是西方式的，其實是受西方觀念影響塑造而成的。但是中國那批帶著「文藝復興」、「新青年」烙印的五四知識分子則正在西方化——這暗示了他們有種顯著不同的思想

12　參見Wlodzimierz Baczkowski, "Perspective I: World History," *Bear and Dragon*, ed. James Burnham, New York: National Review, Incorporated, 1960, pp. 10–11，此處斯拉夫派偏向亞洲的精神傾向被用來證明「東方專制主義」理論，說明沙皇和蘇維埃時期的俄國作為整體，與儒家和共產主義的中國作為整體，二者之間一直有著社會親緣關係。

狀態。[13]他們是最後一批原本由中國觀念塑造而成，並將其影響向外散播的知識分子。如今，他們不得不將其「天下」轉變為「民族國家」（參見第一卷），而馬克思主義正是因為填補了其失去儒家文明價值的空白而有吸引力，而非（如對俄國知識分子的吸引力）因為它是知識分子所認同的文明的最終歸宿。 117

當俄國知識分子群體在19世紀初嶄露頭角，其最大的悲情在於本國本民族的歷史似乎太空了。正如20世紀的中國知識分子群體，俄國知識分子大多成了歷史主義者。德國浪漫派思想説服了俄國思想家相信其民族有自己的起源，無論這起源在理性主義的價值量表中得分有多低。空白的過去獲得的低分，總歸可以被時代的天才抹去。俄羅斯可以在革命的波峰中進入歷史，從而把握未來。

然而，登上波峰，就必然要有波瀾，而這一系列波瀾是歐洲的。恰恰因為他們作為俄羅斯人反對俄羅斯的過去，他們就必須指向屬於整個歐洲的未來，必須與歐洲歷史保持一致。甚至那些特別傾向於「俄羅斯」的革命者，馬克思主義者的對手，頭腦中也須有歐洲的其他部分，才能豎立起所謂的「俄羅斯精神」。

儘管中國知識分子也都成了歷史主義者，以上這些卻沒法用在他們身上。他們的歷史中沒有「第三羅馬」(Third Rome)*，所以他們不能——而且他們的過去不是空的，而是滿滿的，因此他們也不

---

13 見Mary C. Wright, "Revolution from Without? (A Commentary on 'Imperial Russia at the Turn of the Century: The Cultural Slope and the Revolution from Without,' by Theodore Von Laue)," *Comparative Studies in Society and History*, vol. 4, no. 2 (1962), pp. 247–248。芮瑪麗評論道，俄國革命是從內部生成的革命，與中國革命形成鮮明對比。她指出革命前的俄國文化是歐洲文化的一個分支，它不同於19世紀歐洲上流社會的文化，但是其不同之處與愛爾蘭、南意大利或希臘也差不多。俄國應該被視作為現代化而掙扎的最後一個主要西方國家，而非第一個非西方國家。

* 譯註：東羅馬帝國滅亡後，末代東羅馬帝國皇帝君士坦丁十一世的侄女與俄羅斯大公伊凡三世聯姻，他們的兒子繼承了俄羅斯王位，從此俄羅斯王室繼承了東羅馬帝國的血脈，以第三羅馬自居。

必——試圖搭乘西方歷史之波瀾。他們強烈反對的是其當下，而非其歷史。他們中的激進分子指望革命來融化強大的冰山；它還是凍得硬梆梆的，但已經從自身令人敬畏的基底脫離，漂浮在海上。他們的過去比俄羅斯的過去更加光輝燦爛，他們的現在卻更為搖搖欲墜，而在西方霸權的世界裏，他們的未來也更難被視為是**自己的**未來。

昔日俄羅斯文化被指責是延續到現在的過去，這一指責已經匯入了偉大的現代文學，那是俄羅斯的、歐洲的、世界的文學，俄羅斯人不必對其有任何文化上的不安。但是，對今日中國文化的指責則不具有類似的效果，不具有軟化他們自己嚴苛態度的效果。於是，在中國，馬克思主義作為解決文化不安困境的方案，其實是「解圍之神」(*deux ex machina*)；而在俄國，馬克思主義的解決方案則好像是從戲劇的邏輯中推演出來的。

118 在中國，這部戲(悲劇性的歷史)是儒家中國逐漸銷蝕到僅具歷史意義的過程。其標誌之一就是「漢學」(sinology)成了西方對儒家文明興趣的全部。另一方面，中國人沉溺於源於西方的所有其他學問(-ologies)，不受歷史所限的(最廣義的)科學。他們活躍地追求抽象意義上的知識，而不是屬於西方思想的知識。在這個定期舉辦「東方學家大會」的世界上，「西方學家大會」的想法有種離奇的自相矛盾。

這個想法的確離奇，但並不是笑話。它不是個笑話，首先因為中國其實當初能提出「夷務專家」的想法，很像是現代西方提出其「中國專家」；那時候中國還能被認為(至少在中國國內)是某種「天下」，被啟蒙哲人(*philosophes*)那樣的歐洲人視為某種自成體系的世界，那些人並不抱著「漢學家」的心態，而是在尋找普遍性問題的答案。它不是個笑話，也因為這絕不可笑。像魯迅這樣的人(他不止代表自己)不會自視為一個快樂的老古董。他不能忍受將中國視為一個巨大的博物館。歷史必須在這裏重塑，而博物館必須託付給死者，作為生者的解脫之地，而非現代活死人(dead-alive)的陵墓。

四、政治和前景

如果說解脫(liberation)帶來了解放(Liberation)，我們就有了一種美好的毛澤東所謂的「矛盾」。實際發生了什麼？

1956年5月，當毛澤東鼓勵百家爭鳴時，對中國知識分子影響尤其嚴重的絕對服從一致的咒語似乎有可能被解除。例如，社會主義現實主義的文學壟斷被取消了；自然科學據稱是沒有階級性質的。但是，大體而言，知識分子在經歷了六年的嚴寒規訓後，小心翼翼地拒絕「百花齊放」。毛澤東堅持鼓勵，並發表講話討論「矛盾」(1957年2月27日)，為一定程度的思想獨立奠定了基礎。他區別了國家民族(nation)內部的「矛盾」與國家民族與其敵人的「矛盾」*，並指出前一類矛盾應該公開化。他暗示，在國家政策實施中，錯誤的確存在，這類衝突並不是惡性的，可以不用強制力來解決。為了解決問題，就要尋求批評意見。 119

同年4月30日，政府又頒佈了一道糾正官員方式方法的指示。官僚主義、主觀主義、宗派主義、「國民黨作風」等等都要被根除，而公開的討論則受到鼓勵，以發現這些問題。這一次，在起初的小心觀望之後，至少有一部分公眾發出了他們的聲音。從5月到6月初，基本上沒有官方的反擊，於是批評意見大幅度增加。於是，在6月8日那天，官方權威媒體《人民日報》發表了一篇社論，宣稱某些右派已經暴露了其親西方、妄圖推翻共產黨和社會主義的本質。反右運動就此發動，凡是批評者大鳴大放的地方，譴責都接踵而至。以下是一位被嚇得發軟的人所作的公開檢討，他就好像是在震怒的神明掌中惶惶不安的罪人：

---

* 譯註：毛澤東這一講話題為〈關於正確處理人民內部矛盾的問題〉，原文中的「人民」與此處的「國家民族」略有區別。

> 當前全國人民要求給我這個右派分子以嚴正的處分，這是理所當然的，我願意接受。我恨自己的醜惡，要把舊的反動的我徹底打垮，不再讓他還魂，我要同全國人民一道來參加反右派分子的嚴肅鬥爭，包括對我自己的鬥爭在內。偉大的中國共產黨過去救了我，今天黨又重新救我一次，我希望在黨和毛主席的領導和教育下，獲得新的生命，使我重新回到愛黨愛國愛社會主義的立場，痛改前非，全心全意為社會主義服務。[14]

歷史模仿了小說。

在反右開始前幾週，中國報紙上記錄的大鳴大放的內容，指出這個政權的許多特徵。黨員幹部被斥為經濟的寄生蟲、散播不信任的警察、造成浪費和低效的罪人、思想上誠信和創造力的扼殺者。關於中國共產主義秩序的歷史，關於中國共產主義秩序在中國歷史上的位置，那些記錄能告訴我們什麼呢？我們也許可以得出兩點結論，不過兩點都站不住腳。第一，我們可以假設共產主義官僚制只不過是喬裝打扮的舊儒家官僚制，中國不過是保持本色，是永恒的「東方專制主義」。有些指控也許暗示了這一點，如反對官員任人唯親、反對他們信奉「『民可使由之不可使知之』的儒家哲學」。但是，第二，其他指控則將官僚體系與知識分子群體區分開（在傳統中國則並非如此）；這些指控似乎意味著，儘管革命已經發生，知識分子群體卻並未牽連其中，因為他們保持了自傳統文人以來的延續性。在寫給毛澤東的信中，一名漢口的教授寫道：「我們黨對知識分子的屠殺和暴君秦始皇的焚書坑儒……將永遠是中國歷史中不可消除的污點。」[15]

120

---

14 MacFarquhar, *The Hundred Flowers Campaign and the Chinese Intellectuals*, p. 288.（譯註：原文出自〈在第一屆全國人民代表大會第四次會議上的發言：向人民低頭認罪——章伯鈞的發言〉，《人民日報》，1957年7月16日。）

15 Ibid., p. 95.（譯註：引文出自漢口《長江日報》1957年7月13日文章，原本是中南財經學院一名會計專業的教授於同年5月17日寫給毛主席的萬言書，在反右運動開展後，該文被加上編者按作為批判材料發表。原文未找到，此處根據英文譯出。）

然而，無論共產主義者與古代秦朝反儒的「法家」有任何相似性，現代知識分子群體顯然已經處於後儒家時代了，在價值和角色兩方面都與舊文人大相徑庭。對共產主義者不抱幻想並不證明歷史上中國的保守價值仍有活力，而是證明了那些保守價值已死。中國歷史上並沒有一個靜態的群體，也即所謂知識分子群體，可以簡單地讓共產主義者去對付。誠然，共產黨將觀念強加於人，但是他們崛起並獲得這樣的強制力也是有原因的，而那些原因直接改變了知識分子。在這三卷中，我們已經看到其中一些原因，阻止了他們信奉自由主義的機會。傳統的具有民族優越感的文化主義必須拋棄，但對「西方」的簡單承認是非常無力的後續觀念。無論阻礙了自由派現代主義者的是什麼，它都加速了共產主義時代的來臨，那時馬克思主義就成了與過去斷絕關係（通過與之相聯繫）的官方手段。

「資產階級知識分子」儘管被黨譴責，卻也已經與過去斷絕了關係。如果說他們生活在知識分子只是工具的國家中，只是被統治者所用（因而會受其滋擾），那麼以知識分子為目的的國家，也即儒家國家，早已經被這樣的知識分子拋棄了。他們不再是中國社會中不變的永久要素，在最新的中國，他們的命運純粹由國家命令來決定。

121

新政權的對手並不將新政權視為完全外來的，他們甚至可以在道德上參與其中。共產主義者堅定主張的物質上的成功可能會被嘲笑，但倘若這些主張最終獲得認可，壓力和緊張便會隨之進入心靈。不只有抑制自由派情感的外部力量的壓力，還有對自由派情感的真心質疑。揮之不去的懷疑擾人心神：是否自由派情感是空洞的，而物質成就則是「實在的」？正是這樣的內在分裂，似乎確證了共產主義對「資產階級利己主義」的指控——這一分裂在情感上表達的意思是，那些也許有益於中國的，對我而言彷彿是地獄。「思想改造」的心理影響必須被認真對待。因為知識分子並非外在於這個體系，去抵抗或者順應強權；他們的特性有助於解釋這個體系的存在，於是也受這個體系的運作影響。

因此，在「百花齊放」的時期，毛澤東似乎原本有信心掌控知識分子。他相信中國人民潛在的團結，這一團結早在1930年代就被預見到了，而且表現為統一戰線的政治。弔詭的是，「百花齊放」暴露了統一戰線中「民主黨派」的不安分，證明了毛澤東的預設是對的，但結論錯了。

換言之，被描述為「學院裏的風暴」的事件證明而非質疑了共產主義勝利的廣泛範圍。舊的儒家智慧（與其背後的社會原因）失去活力才導致了共產主義的成功，如今它已經死透了，以至於反對它的聯合體——包括中國所有的新人，非共產主義的民族主義者和共產主義者一起——不再有必要繼續存在下去。因為「百花齊放」時期共產主義的批評者和共產主義者一樣都遠離了舊中國，他們對共產主義者的敵意不可能表現為復古的情緒。當舊事物仍然存在，對共產主義者的這種敵意就受到抑制：如果共產主義者和自由主義者要能夠承認彼此間的鴻溝，那麼他們共同的敵人，那個曾經用共同的短期利益將他們融合在一起的共同敵人，就必須終結。

122

毛澤東相信，「敵我」矛盾已經通過共產主義的勝利而解決了，只有「非敵我」矛盾還存在，那是可以在「大鳴大放」的氣氛中釋放的無關緊要的張力。若說作出這樣比喻的毛澤東單純想要設個陷阱，不太可能。否則他為何會對批評者的激烈言詞如此驚訝？

為了解釋這一點，我們也許需要毛澤東「矛盾」理論的鏡像。共同利益語境下的「非敵我」矛盾，在共產主義勝利**之前**（而非之後）就存在於所有反感國民黨和傳統的人中間。正是共產主義勝利本身打開了通往新的、現代的敵對關係的道路。因為這一勝利在反國民黨陣營造成了分裂，裂痕不小（與新舊之間的巨大鴻溝相比），但清晰可見，正逐漸擴大。

當傳統主義是界定現代自由主義的主要備選項時，自由主義舉步維艱，這就促使了它和共產主義的聯手。傳統主義必須被撲滅——

被共產主義者的勝利撲滅。在此之後，新的備選項所做的界定，才能在歷史的新階段中，恢復某種現代的非共產主義信仰，使之可能在某一領域指導行動。冷眼旁觀，這種可能性只是形而上學意義上的，實際的限制其實要嚴苛得多。但是「內在的」可行性已經恢復，即使那時「外在的」壓制增強了。

這種壓制，也即共產主義對統治和表達的壟斷，是我們現在看到的全部。某種新的（肯定不是舊的）非共產主義的使命何時能盛行，是否能盛行，我們只能猜想。在1963年初寫書的人不可能說他能預見到未來，而且歷史學家也不必去預測未來。現在還沒到著手寫一本《共產主義中國及其現代命運》的時候。

但是，無論何種歷史可能被創造出來，創造歷史的大環境已經奠定了。

123

中國將會有屬於中國的過去，正如俄國有著屬於俄國的過去，英國有著屬於英國的過去：過去。換言之，中國的過去將會被保留在心中，而出自過去價值世界的碎片也會被珍視。不會有激進西化來終結中國的歷史意義。

然而，共同技術的傳播，儘管可能在物質上毀滅這個世界，也可能真的創造出黑格爾想像中的世界精神（world-spirit）。於是，中國不同於俄國和英國，並不像儒家文明不同於基督教文明，而是作為民族國家各自保持本國的歷史人格（*personae*）而有所不同——然而，它們都存在於同一個多姿多彩的、超越民族國家的文明之中。

孔子的睿智之處也許在中國仍然會為人所體會（或者說，再次為人所體會），正如蘇格拉底（Socrates）在歐洲。但是儒家文明將成為「歷史」，正如古希臘文明，而現代中國文化將具有國際性（cosmopolitan），正如現在甚至在平裝本普及讀物中都涵蓋「孔子智慧」的西方文化。在真正的世界歷史中，當所有過去的成就都在沒有圍牆的博物館中，每個人的過去都成了其他所有人的過去；這暗示了某種

相當不儒家的東西——傳統感的喪失。「對我們而言，如今傳統感不那麼強了，與其說是因為我們沒有傳統，不如說因為我們將太多傳統混雜在了一起。」[16]

「對有教養的法國人來說，秦始皇帝這個人物應該像亞歷山大大帝(Alexander the Great)一樣熟悉。」[17]換言之，所有的過去都是「我們的」。對有教養的中國人而言，這句話同樣適用，因此所有的過去也都是「他們的」。或者說，「我們的」和「他們的」的區別本身，也即許多單一歷史(single histories)存在的基礎，正在變成過去。那麼，「中國的傳統文化被要求自行消失，正如埃及的傳統文化在其時代就已消失」的可能性又有什麼要緊呢？這沒有什麼可怕的。但將中國與死去的埃及區別開，並非將不朽賦予儒家中國和古代價值。沒有什麼能證明其不朽，最沒用的證明就是指出甚至革命者都推崇考古學並整理古籍，「並沒有否認過去的遺產」。即便博物館並非擺放木乃伊的盒子，它裏面裝著的也還是完全靜止的生活——在展品可以相互交換的國際性世界(cosmopolitan world)，任何人來看(要有護照和簽證)都看得到。

124

古埃及文化(如木乃伊及其他種種)也已經塞滿了博物館。但外國人(包括說阿拉伯語、不懂象形文字的現代埃及人)是博物館館員。這是法老和孔子之區別所在。中國人以自己特有的博物館方式來對待傳統中國文化，保持了其延續性而又沒有排斥變化。他們的現代革命——通過對抗世界而加入世界，通過反對過去而使過去仍屬於他們，但僅止於過去——是親自造就其博物館的漫長努力。他們必須

16 Richard McKeon, "Moses Maimonides, the Philosopher," *Essays on Maimonides*, ed. Salo Wittmayer Baron, New York: Columbia University Press, 1941, p. 8.

17 關於這一段中此處和下列各處引文，見 Paul Demiéville, "Présentation," *Aspects de la Chine: Langue, histoire, religions, philosophie, littérature, arts*, Paris: Presses Universitaires de France, 1959, vol. 1, p. 9。

構建自己對歷史的敘事，將一條新的線索甩回歷史中，緊緊抓住這條線索，同時往相反的方向前進。

另一種文化中有個寓言故事，告訴我們歷史書寫如何延續歷史。通過不斷地重新敘述(或者展示其遺產)來保存過去，並不是讓它一成不變。但這樣做確實能保存些什麼。當文化因為變得只在歷史上有意義而發生改變，以歷史的方式來記憶就成了對遺忘的補償。在近現代中國歷史中有那麼多遺忘。當下對保存歷史的急切，對歷史的情緒，並不能掩飾遺忘。如果因為在我們這個逐漸國際化的世界裏，隨著革命對中國的影響，「我們(他們，以及所有人)將太多傳統混雜在了一起」，遺忘和這種特殊的記憶真的已經發生，那麼用這個猶太教哈西迪教派(Hasidim)的故事來結束這本關於中國的書，應該並無不妥：

當巴爾·西姆*遇到一項困難的任務時，他就到樹林裏某處，點一堆火，冥想祈禱——他要完成的任務於是就做成了。當他的下一代，梅瑟里茲(Meseritz)的「巡迴佈道者」(Maggid)面臨同樣的任務時，他也去了樹林裏同一個地方，說：我們不能再點火，不過我們仍然可以念祈禱詞——他想做的事也實現了。後來，他的下一代，撒瑟福(Sassov)的拉比摩舍·雷布(Rabbi Moshe Leib)又必須完成這個任務。他也去了樹林，說：我們不能再點火，也不再知道祈禱者的秘密冥想是怎樣的，但是我們知道發生這一切的地點是在樹林的什麼地方——那一定足夠了；後來他確實也做成了。又一代人之後，里辛(Rishin)的拉比以色列(Rabbi Israel)也被

125

* 譯註：Baal Shem，希伯來語直譯為「掌握神之名的大師」，早期猶太教中一類具有神奇力量的拉比，通過使用猶太教中的神之名，產生治癒、驅魔、祈福等效果。

要求完成這項任務，他坐在他城堡裏的金椅子上說：我們不能點火，我們不能祈禱，我們不知道地方在哪裏，但是我們能講出這個故事：它是怎麼做的。[18]

18 Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books, 1946, p. 349.

譯後記

劉文楠

2003年，我在伯克利一家二手書店裏淘到了加州大學出版社1972年第二次印刷的列文森*Confucian China and Its Modern Fate*三部曲合訂本（1968年初版），厚厚一本只需五美元。這本大紅封皮的平裝書跟了我很多年，我曾經粗略翻過一遍，也曾為了具體問題仔細研讀過其中部分內容，但說實話，在很長時間裏這本書的象徵意義多過實際意義。列文森是魏斐德的老師，魏斐德是葉文心的老師，魏斐德和葉文心是我的老師——如果說伯克利中國歷史專業有所謂「師法」的話，大概源頭就在列文森了。列文森在此書中的一些著名論斷我們經常會引用——從「天下」到「國家」、官僚君主制的內部張力、歷史的博物館化等等，往往作為新研究論述的起點，或有待批評修正的「前人研究」。但這本近半個世紀前的書對當下的研究有何裨益，至少對當年的我而言，還不太有頭緒，因為它的寫作方式與今天的學術著作相比，差異實在太大了。沒想到十幾年後，我與這本書還會有更深的緣分。

2017年1月，「理想國」打算出版「列文森文集」，問我是否有興趣參與。出於對伯克利「師法」強烈的情感認同，我自然是十分樂於參加。恰好那年春天華盛頓大學歷史系的董玥教授來北京訪問，她與六、七位北美學者近年正在集體系統研讀列文森的著作，其中還包括

葉文心、齊慕實、歐立德等，於是「理想國」便請她擔任此套文集的主編。而我原本打算挑選列文森未翻譯著作中的一本來譯，那些著作篇幅都不大，最多幾個月就能完成。

當時我們面臨一個難題：列文森著作中分量最重的*Confucian China and Its Modern Fate*應該如何處理？這本書已有一個中譯本，題為《儒教中國及其現代命運》，由鄭大華和任菁翻譯，最初由中國社會科學出版社在2000年出版，多年來數次重印，在學界有很大影響。它將列文森的學說引入漢語學術界，功不可沒。但這個譯本也有明顯的缺陷，比如缺少〈三部曲總序〉、各卷〈序言〉、第一卷〈引言〉，註釋也不全，尤其是列文森花了大量工夫撰寫的長篇註釋。我們商量再三，覺得既然要系統出版「列文森文集」，不妨趁此機會重譯此書。當時我對於翻譯此書的難度估計不足，所以就十分「有勇氣」地承擔下了全部三部曲的任務，卻沒想到這是一個歷時五年多的漫長旅程。更沒想到的是，「列文森文集」這整個項目在中國內地出版屢屢受阻，新譯本問世遙遙無期。幸而該項目經過嚴格的同行評審，得到香港中文大學出版社的認可，最終得以付梓，接受廣大讀者的批評指正。

「Confucian China」的中譯

重譯此書讓我最費躊躇之處就在於如何翻譯「Confucianism」一詞。最初的中譯本將其譯為「儒教」是有原因的。回到列文森當年寫作此書的語境，啟發他寫三部曲的動機之一就是韋伯的《儒教與道教》(*Konfuzianismus und Taoismus*)。1951年，韋伯此書由葛斯(H. Gerth)譯成英文，題為《中國的宗教：儒教與道教》(*The Religion of China: Confucianism and Taoism*)，在美國學術界引起極大反響，列文森本人早在1953年就為此書寫了書評，對韋伯的觀點提出不同看法。在三部曲中，雖然列文森僅僅偶爾提到韋伯，但正如魏斐德後來在對第二

卷的評論中提到的，列文森其實是有意識用自己的研究修正韋伯的觀點。因此，書名中的「Confucian China」譯為「儒教中國」，並將書中的「Confucianism」和「Confucian」都譯為「儒教」似乎並無不妥，甚至可以說非常明智地暗示了該書寫作的特殊學術語境。

然而，仔細追究卻又發現「儒教中國」的譯法也有欠妥帖之處。讓我們再追溯韋伯寫作《儒教與道教》的用意。有別於馬克思，韋伯希望在人的精神層面，而非在社會制度或物質基礎中，找到資本主義的起源，他的《新教倫理與資本主義精神》就是想證明在新教倫理，尤其是加爾文教派中，有種超越個體現實利害的工作倫理，以宗教的虔誠來對待現世的工作、對財富的追求，而這種心態才造就了資本主義為積累財富而積累財富的精神。為了進一步證明新教倫理與資本主義的興起並非時間上的巧合，而是確有因果關係，韋伯繼而對世界其他宗教進行了比較研究。其中《儒教與道教》就是那一系列研究（還有對印度教、佛教、古猶太教等的研究）的一部分。因此，葛斯為該書英譯本另加了主標題「中國的宗教」，也情有可原。不過，就韋伯的本意而言，他其實更想追究的問題是為何中國作為世界主要文明之一並沒有自發產生類似資本主義的東西，而不是真的想研究中國的宗教，因此，該書有一半篇幅是在討論中國的社會狀況，說明前現代中國與西方在社會條件上的相似性，並非完全不可能產生資本主義。正如楊慶堃在該書1968年英譯本重版〈導論〉中所言：「如果讀者太將注意力釘牢在此一經過翻譯的書名——《中國的宗教》——上的話，那麼他必定會感到相當的困惑，因為本書所處理的範圍要遠超出宗教的領域。……況且，韋伯並不將儒教視為一個奉神的宗教（theistic religion），而僅是某種倫理學說，因為它雖然容忍巫術的施行，然而卻缺乏形上的基礎。」

那麼列文森寫「Confucian China」，到底想討論的是哪個層面的問題？讓我們從三部曲的主要內容來看。第一部《思想延續性問題》討

論的近現代中國的思想轉型，從傳統中國文人「業餘愛好者理想」的失落，講到在西方衝擊下歷史與價值之間產生難以彌合的張力，最終西方迫使中國人改變了語言，而非僅僅豐富了詞匯。第二部《君主制衰亡問題》則討論了中國的官僚君主制，其中儒家官僚和君主聯手壓制了貴族，而二者間持久的張力又使官僚君主制即使經歷朝代更替都始終保持活力，直至近代二者面對共同的挑戰不得不聯合起來，於是張力的消失造成了這一政治制度的衰亡。第三部《歷史意義問題》則重點討論歷史在近現代中國，尤其是共產主義中國中扮演的角色和被安排的位置：儒家傳統中哪些可以被許可放進博物館陳列起來，作為民族遺產的一部分，哪些則需要被掃入垃圾堆。以這樣或那樣的方式，儒家中國的歷史被驅逐，不再影響現實。

整體上看，列文森三部曲對「Confucian China」的討論，並不是像韋伯那樣將其作為一個相對靜止的社會—信仰體系，他不僅討論中國的過去，更討論其近現代轉型，以及當下(也即1950年代)的最新狀態；不僅討論廣義的信仰體系(比如「天」)，更討論知識精英的智性文化、政治制度和學術思想，以及各層面之間的互動。正如他在第二卷〈序言〉中所說，他希望把三部曲寫成「那種視野寬廣的全景畫，那種不斷轉換語境的小說，同一批人物在同一時間出現在不同的視角和處境中。」換言之，他追求的是同一主題從各個角度觀察分析呈現的立體感。

英語中「Confucianism」和「Confucian」的意義帶著固有的模糊性，不必分梳清楚就可以包含宗教、文化、思想、社會、政治等各個層面的意義，因此列文森在寫作此書的時候可以毫無心理負擔地使用這個詞：他既可以將「Confucian China」與「基督教西方」作類比，也可以與「封建/君主制的西方」或「人文主義的西方」作類比。如果我們用「儒教」一詞將「Confucianism」迻譯到現代漢語中，就難免會強化其作為宗教和信仰體系的那層涵義，而那層涵義反而是列文森此書中涉及較少的。

更有一重考慮，晚清民國有一批寄希望於改良傳統的保守派，如康有為及其弟子陳煥章等，曾心心念念打算奉「儒教（孔教）」為國教，而這個意義上的「儒教」顯然已經是受西方影響的現代產物，是近代中國人對傳統的重新定義和想像。如果直接以「儒教中國」來翻譯「Confucian China」，恐怕就會造成更多的歧義和誤解，遮蔽了列文森在書中反覆強調的傳統至現代的轉型。

也有學者認為「Confucianism」應譯為「儒教」，因為它不同於其他先秦諸子百家，在長達兩千多年的歷史裏在中國有著「獨尊」的地位，非稱之以「教」不足以與其他諸子相區別。葉文心曾建議將此書名譯為「孔孟之道與現代中國」，也有此考慮，因為本書中列文森所謂的「Confucianism」是經過王朝國家認可的欽定學問，由科舉制和官僚士大夫群體共同維繫的價值體系，與其說它是屬於一般意義上的「儒家」，不如說特指被奉為經學的「孔孟之道」。如果從中國傳統知識體系「經史子集」四部來看，此處的「Confucianism」當指經部，而非子部中的儒家類。五四新文化運動以來，在儒家傳統（不再作為「經」）受到重新定義和批判的基礎上，才產生了本書所涉及的大量文本和觀點（尤其是第三卷），在這些文本中「儒家」是一個更為常見的表述。不過，這一表述並不意味著儒家只是諸子百家之一。相反，近代以來對儒家的反覆批判和大量研究，恰恰表現其遠高於其他諸子的地位。

因此，思量再三後，我還是決定使用「儒家中國」，保持原文中固有的模糊性，也比較符合中國歷史的本來面貌——在漫長的歷史中儒家並非純粹作為我們現在所理解的宗教存在，中國的特殊性也恰恰體現在這無法與西方歷史一一對應的概念框架中。但在某些具體語境中，我也會用不同的譯法：例如前面提到的民初奉儒教為國教的情況，會酌情譯為「儒教」或「孔教」；又如在討論自漢唐到宋明再至清代儒家思想和知識體系的變化，則會酌情譯為「儒學」。必須說明一點，選擇「儒家」這個譯法只是我個人的判斷，並不意味著其他譯法

是錯誤的。跨語言文化的迻譯，往往會因為兩個思維體系之間無法嚴絲合縫的固有罅隙，導致譯法的多樣性。這本是見仁見智的自由空間，也是翻譯本身的魅力之一。

今日重讀列文森的意義

列文森的《儒家中國及其現代命運》畢竟是半個多世紀前的作品。今天重譯這部書，重讀列文森的意義到底何在？如前所述，在「理想國」提議出版「列文森文集」之前，北美幾位學者就已經組成了「重讀列文森小組」。2013年3月的亞洲研究協會年會上，他們組織了「研讀列文森」的小組討論會，座無虛席。同年6月，葉文心教授受邀參加在華東師範大學舉辦的「現代中國的再闡釋」國際學術研討會，在會上報告了該小組重讀列文森的心得，其發言稿後來刊登在《知識分子論叢》第12輯「何謂現代，誰之中國？：現代中國的再詮釋」。

在這篇文章中，葉文心提到我們現在重讀列文森的諸多意義。首先，這是對以往西方漢學研究脈絡的清理和承繼。列文森可謂使中國研究進入美國主流學術界的開山鼻祖之一，他的作品規模宏大，卻也有諸多不完善之處，今日的研究可以彌補其不足，修正其錯誤，同時也可通過「回頭看來路」來思考去路的方向。其次，列文森作為20世紀中葉美國中國研究領域的代表人物，也成為瞭解其時代和思想語境的鑰匙，他提出問題的方式、未明言的假設、意欲對話和論辯的對手，都為我們提供了分析那個時代的線索。最後，列文森在當時提出的一些問題，到現在仍然是開放的，吸引我們進一步思考：思想與政治的互動，書寫長時段大歷史的意義，思想的內涵和外緣之間的相互作用，現代中國與當代中國的延續與斷裂等等。用葉文心的話來說：「我們似乎是把他的七寶樓台拆了。然而拆解之餘，也認為他的作品之中仍然不乏真知灼見。」

然而，對我個人而言，重讀列文森除了學術史意義上的回顧和舊物回收再利用意義上的延續，也是對今日歷史學科知識生產方式的反思和啟迪。我已經厭倦了餖飣式的實證研究，厭倦了以撰寫學術期刊論文為主要形式的知識生產，而《儒家中國及其現代命運》以詩意的方式將我帶進一種元氣淋漓的智性挑戰中。它涉及的時段上溯孔子所在的春秋時期，下及中國1950年代的最新發展，也即列文森所處的「當下」。試想今日有幾位歷史學家會撰文討論當下的中國？他在不同層面上將中國分別與日本、蘇聯、德國、法國、英國作比較，將儒家與基督教、猶太教、佛教、道教作比較，試問今日又有幾位近現代中國史領域的學者能如此自如地進行這樣的跨國/文化比較？

我們這些在學院體系中被嚴格規訓的歷史學者往往自覺或不自覺規避這樣的智性挑戰，那會顯得我們不夠「專業」——也會讓我們在專門知識之外的貧乏一覽無餘。但歷史學者真的可以名正言順地不去討論當下，乃至未來嗎？真的可以只聚焦於一地一國，而不瞭解其他國家的歷史和文化嗎？或者可以換個問法，如果超越了歷史學者的專業學術領域，我們是否還有資格作為知識分子發表意見？我們的專業歷史訓練會讓我們更明智地看待當下、規劃未來、瞭解世界，還是會讓我們在一般意義上的智識生活中變得更偏狹、更無知？

在這些超出歷史學專門領域的思考中，帶給我最大啟發和困惑的則是列文森對「特殊性」和「普遍性」的探討。他相信「普遍性」存在於對「特殊性」的堅守之中，既不是各種「特殊」的簡單雜糅，也不是在各種平行發生的「特殊」歷史之上存在的「普遍規律」。他期待對「特殊性」的跨文化研究能在彼此的交流和理解中促成共同「世界」的形成。他在本書第二卷〈序言〉中這樣說：

> 某種真的可被稱為「世界歷史」的東西正在浮現，它不只是各種相互分離的文明的總和。研究中國的歷史學家在書寫過去時，可以有助

> 於創造這種世界歷史。歷史學家若遠離了任何事實上和想像中的文化「侵略」和文化辯護，就能通過將中國帶入話語的普遍世界，幫助世界在不止於技術的層面上統一起來。絕不應該去製造大雜燴，也不應該歪曲中國歷史去適應某種西方模式。相反，當對中國歷史的理解不傷害其完整性和獨特性，而且這種理解和對西方歷史的理解相互補充的時候，才會造就一個「世界」。中國和西方彼此相屬，不是因為它們相互模仿（這不是真的），不是因為經濟擴張、政治糾紛或思想影響使它們相互接觸（儘管這是真的），而是因為觀察者的心靈可以換位思考彼此的問題（而非移植彼此的問題）。
>
> ……研究中國歷史應該不僅僅是因為其異國情調，或者對西方戰略的重要性，研究它是因為我們試圖用來理解西方的那個話語世界，也可以用來理解中國，而不必強求二者有相同的模式。如果我們能這樣去理解中國和西方，也許我們就能有助於造就這樣一個共同的世界。書寫歷史的行動本身即是一種歷史行動。

這是整部書裏最讓我感動的一段話，也是在討論列文森史學方法時最常被引用的一段話。列文森是虔信猶太教的當代美國人，但他相信自己的宗教信仰和文化認同並不阻礙其理解中國文化和中國近現代知識分子。他相信不同文化、信仰和族群的人能彼此理解，是因為所有人可以共享一個「話語的普遍世界」，而這個話語世界的普遍性是建立在人類的共情能力基礎上的（「換位思考彼此的問題」）。董玥將列文森的這種態度歸納為「對話史學」：「他把歷史研究的對象當做第二人稱來處理，並且與之進行對話，而不是當做第三人稱來加以評論。在這種情形中，對話的參與方對彼此和自身獲得了更深的理解，不像在後面的那種情形中，評論人（歷史學家）把持著史學和道德評判的權威性和優越性。」

但列文森的「對話史學」有著鮮明的主客體之分，中國不僅是他對話的客體，也是他眼裏相對弱勢的一方。他認為，現實中近代中國

「天下」秩序解體後，儒家思想和生活方式沒有與之相配合的社會和政治的外部環境，於是不可避免地走向衰落；而任何試圖挽回儒家思想的努力，都是傳統主義的徒勞，只是在民族主義的意義上保存中國「國粹」，反過來只能證明普世性儒家思想的日益凋亡。在他看來，儒家中國的現代命運只有死路一條，而傳統在今日中國也只有「博物館化」這一個結果。正如列文森在本書第一卷〈結語〉中所說，西方改變了中國的語言，而中國只是豐富了西方的詞匯。在這種不平等的現實基礎上，如何產生平等的對話？如果中國的「特殊性」只是豐富了西方的詞匯，那麼列文森所謂的「話語的普遍世界」是否就只是西方的話語世界，在這基礎上構建起的共同的「世界」中，中國的位置又在哪裏呢？

這是現代中國人的困惑，恐怕也是生活在美國的現代猶太人列文森自己的困惑。正如諸多學者早已指出的，列文森並非將儒家中國置於一個簡單的中西二元的結構中進行分析，他的猶太教信仰和猶太人身分是其中不可或缺的第三個因素。這使他一方面能與失去了「天下」的現代中國人產生共鳴（正如猶太人失去了他們的國），另一方面拒絕完全認同建基於西方文明的普世性話語或各種文明拼湊起來的大雜燴（他的猶太身分也是不可化約的「特殊」）。正是建立在「特殊主體的存在是絕對的、無條件的」這一認知的基礎上，他對現代中國的論述才有別於其他以現代化或西化為主線的解釋框架，比如費正清的「衝擊—反應」模式。他對傳統成為傳統主義者用來裝飾民族主義的碎片，對西化知識分子「無根的世界主義」，都有犀利的批評。這批評的背後是他對自身處境的反思，而非西方人對中國人的優越感。

我們今日讀列文森，必須認識到他眼中的中國未必是真的中國，他眼中的「話語的普遍世界」也未必是所有人都認同的真理。但認清這一點並無損列文森此書的價值和洞見，因為「客觀性」和「普適性」本來也不是他追求的目的。他對「特殊性」的強調正包含了歷史書寫

者本身的「特殊性」，正是對「特殊性」的包容，使其相信一個共同的「世界」是可能的，也是令人嚮往的。

因此，列文森給我的啟發並不僅僅在於他本人對中國文化和歷史的理解（今日看來，甚至可以說有諸多可商榷之處），而在於我們應該以何種方式去看待中國和世界。「歷史學家若遠離了任何事實上和想像中的文化『侵略』和文化辯護，就能通過將中國帶入一個普遍的話語世界，幫助世界在不止於技術的層面上統一起來。」我們從中國人的立場來重新讀這句話，會有不同的感受。這並不是否認「文化侵略」確實存在，也並非貶低「文化辯護」的意義，而是希望歷史學家有意識地去挑戰「我的」和「你的」之間的界線（並非取消這樣的區分），儘量擺脫這類固化身分認同帶來的局限性。如果波士頓猶太人列文森可以理解儒家中國，那麼今天的中國人為何就不能理解古代羅馬、中世紀德國、奧斯曼土耳其帝國、大革命法國、明治日本和當代穆斯林呢？而瞭解了諸多其他文化和歷史的中國人，他眼裏的中國還是原來的樣子嗎？

今天的中國人不同於晚清的中國人，傳統早已經失去整全性，成了生活中的碎片。今天我們講傳統，就好像在捕捉傳統的影子。儒家中國的「天下」已經成為歷史的塵埃，隨之而去的是一整套生活方式和文化價值。在這個意義上，列文森的判斷並沒有錯，儒家中國已經死了，傳統進了博物館。那麼，除了民族國家意義上的「中國」，我們還可以用什麼來定義「中國」呢？如今中國已經追求到了富強，卻又彷彿迷失了中國獨特的文化和價值。面對一種聲稱更具有普遍性的價值體系（也即西方文化），我們是否還能夠保有中國獨有的「特殊性」，而中國「特殊性」的立錨之處又該在哪裏？

這個問題的答案不應該僅僅在中國內部尋找，而應該放眼世界。列文森在第一卷〈引言〉中引用了懷特海的一段話：「一個迷途的旅人不應該問『我在哪裏』，他真正想知道的是『其他地方在哪裏』。他知

道自身的所在，迷失的是其他地方的位置。」同理，我們不應該僅僅執著於追問「何為中國」，而應該更多地用「對話」的心態去瞭解中國以外的人在做什麼，是怎麼想的，經歷過什麼。這個發現「他者」的過程，也是自我發現的過程。如果我們不僅能「講好中國故事」，還能講好美國故事、日本故事、伊朗故事、盧旺達故事、阿根廷故事、埃及故事，那麼才可以證明我們確實已經進入了「話語的普遍世界」，不僅提供了詞匯，更提供了語言。

如果今天我們還有什麼理由去讀這本五十多年前的書，這種「對話」的誠懇意願和世界主義的視野，恐怕就是理由之一。

關於本書的翻譯

我對學術翻譯一直有濃厚的興趣。我自己的成長獲益於學術翻譯良多，1980、1990年代翻譯出版的大量海外中國研究著作讓我有機會接觸到中國以外的不同看法，也是吸引我負笈西遊的契機。在美國求學的經歷更是讓我體會到，中英兩種語言表述的巨大差異並不僅僅是在詞匯上的，更是在句法乃至思維方式上的。2009年我參加博士畢業典禮時，每個畢業生都要說一句未來的打算。我說的是：「我想從事學術翻譯，促進中文和英文世界的學術交流。」從那句話到現在已經有十多年了，我終於了卻了當年的一樁心願。希望這個譯本能夠不辜負原作者和中文讀者，成為溝通二者的橋樑，豐富我們共同的智識世界。

如今常有人質疑學術翻譯的價值——讀者有限，報酬菲薄，往往不受學術考評體系的承認，吃力而不討好。但我總覺得學術翻譯自有其價值和魅力。對譯者而言，翻譯是一種特殊的精讀方式，學術翻譯的過程不僅是對外國語言深入的學習和理解，更是豐富母語表達的有益嘗試和大膽探索，有時甚至需要創造新的詞匯。而且翻譯最令人

著迷的一點是「有限制的自由」。原文雖然預設了限制，但譯者的不同翻譯理念、知識背景、行文習慣，仍會帶來譯本的諸多可能性。我翻譯的基本原則還是以「信」為首要目標，兼及「達」和「雅」，最首要的目標是讓中文讀者更準確地理解列文森的原意。

列文森被學界譽為「莫扎特式的史學家」，而三部曲尤其體現其「莫扎特式」的靈巧生動，才華橫溢。他博聞強記，古今中西的典故隨手拈來，愛用雙關、隱喻等文字遊戲，所以翻譯三部曲尤具挑戰性。令我印象最深的是第三卷第二章結尾處的那句法文：「Les poiriers sont coupés」，字面意思是「梨樹被砍掉了」。我起初完全不能明白其意義，還特地去請教了在法國教書的朋友馬駿，他也毫無頭緒，只能肯定這句法文的意思沒錯。當我以「梨樹」和「砍」為關鍵詞搜索的時候，終於在一大堆雜七雜八的信息中發現《十日談》中第七天的第九個故事與梨樹相關，而這個故事的寓意多少與列文森想表達的意思相契合。於是我初譯時大膽地加了一條譯註，說明二者間的關係。但這是否真的就是列文森的本意呢？如果他確實用的是《十日談》中的典故，為何他要用法語來轉述一個意大利故事？這條譯註令我惴惴不安很久，直到董玥發現了這句法語的真正涵義。它呼應了那一章起始處引用的《詩經．召南．甘棠》，一首紀念召公的詩，傳說他在棠梨樹下處理公務。這句話用法文來寫，則是借用了法國傳統兒歌「Nous n'irons plus au bois」（我們將不再去森林）中的第二句「Les lauriers sont coupés」（月桂樹被砍掉了）的句式，這首兒歌的大意是月桂樹枯萎被砍掉，然後重新生長，人們在月桂樹下快樂歌舞。列文森用這句話來比喻傳統的衰亡和重生。這就像一個遊戲裏埋的彩蛋令人意外又欣喜。類似這樣的「彩蛋」，在書中比比皆是，不僅挑戰讀者，更挑戰譯者。

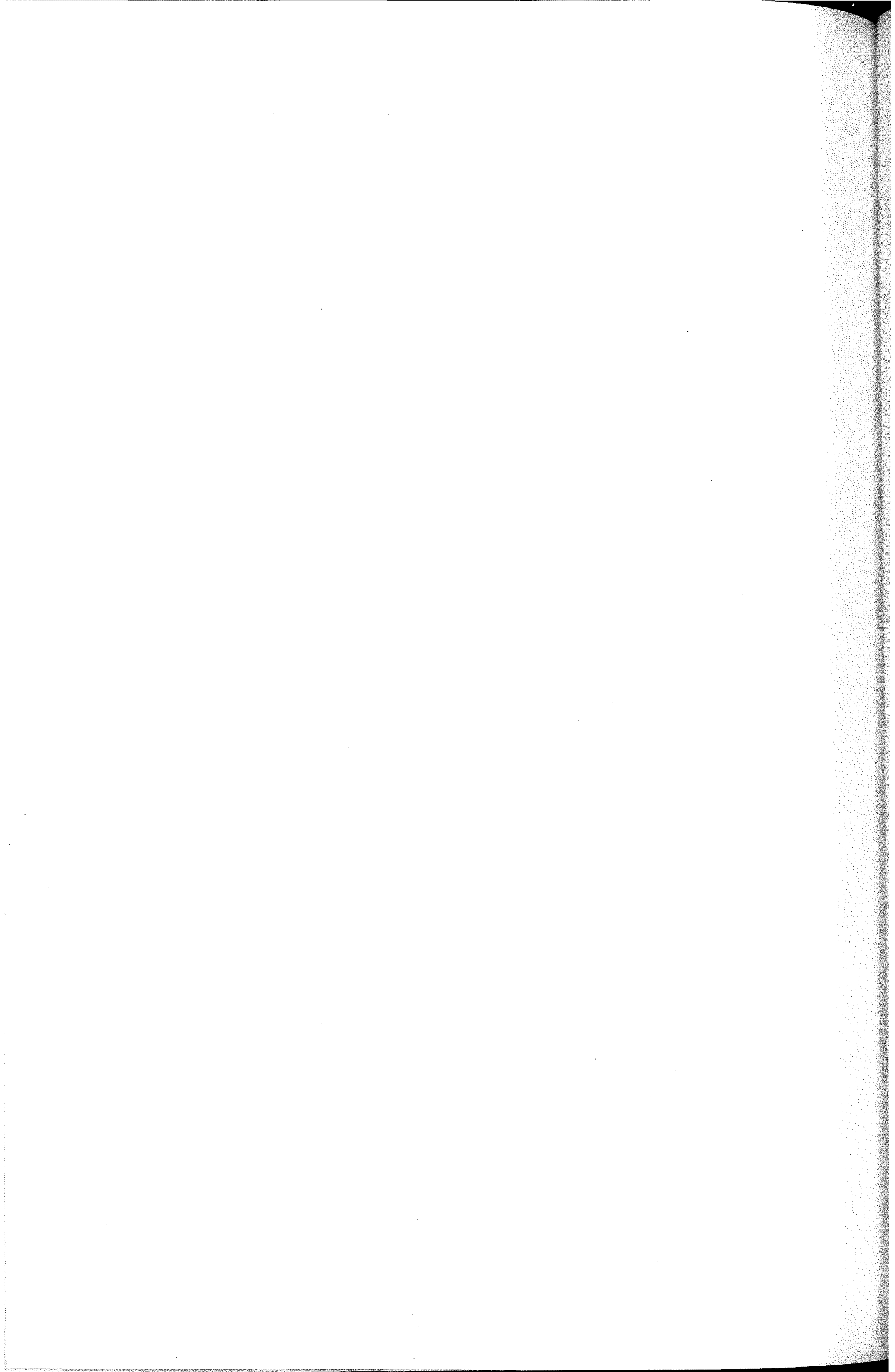
我從2017年5月開始著手翻譯此書，一直到2018年5月完成翻譯的初稿。這之後，我又陸續修改了三遍，排印完成後我再次通讀並修

改譯稿，使之更加符合中文的閱讀習慣。在此過程中，我獲得了諸多師友的幫助。在初稿完成後，我的朋友維舟參照原文通讀並核對了全部譯稿，提出了大量非常好的修改意見。當初「理想國」的責任編輯魯興剛先生細心幫助我還原日文參考文獻，尋找一些不常見文獻的引文原文，潤色文字，校正誤譯，彌補我諸多缺失。在此基礎上，董玥逐字逐句修改了本書的全部譯文，為書中專門術語的翻譯提出了諸多建議，並找出了許多典故的答案。王春華先生和香港中文大學出版社的編輯陳甜女士、胡召洋先生指出許多錯譯，並核對了一些我力所不及的知識細節，為此書的順利出版，付出了巨大的心血。我還曾獲得唐浩、葉斌、馬駿、畢克偉（Paul Pickowicz）等師友的幫助。他們使這本書的翻譯避免了許多可能有的錯誤，但此譯本中仍然存在的錯誤都是由於我本人的疏漏和無知。

最後，我想以一位前輩學者和譯者李康的話結束這篇冗長的譯後記：「保持譯者光榮與驕傲的辦法，就是譯者本人保持謙卑。沒有什麼完全的複製，更不可能吹噓什麼傳神，他只是在語言系統的差異面前，在轉換的無力之下，在母語能力的匱乏當中，感受著勞作的必要性。」這絕非一個完美的譯本，只是一個盡心盡力勞作的產物。我期待此書付梓後廣大讀者提出批評和指正，使其更加完善。

2019年11月初稿

2022年7月定稿



在21世紀閱讀列文森：跨時空的對話

葉文心 (Wen-Hsin Yeh)　歐立德 (Mark C. Elliott)
董玥 (Madeleine Y. Dong)　黃樂嫣 (Gloria Davies)
齊慕實 (Timothy Cheek)　白傑明 (Geremie R. Barmé)

在現代美國學界，列文森是中國研究領域開創時期關鍵性的學者。他為西方學者提供了綜合性的思想框架，幫助他們理解中國從傳統王朝到社會主義國家的歷史轉變過程。通過對中國思想家的細緻研讀，列文森為解讀中國從鴉片戰爭到中華人民共和國建立以及此後20年的歷史過程提供了一個有力的論述。許多近現代中國史中開創性的概念——天下與國家、世界主義與民族主義、政治與文化、傳統與現代性、科學與儒學、經典主義與歷史主義——都是列文森在1953至1969年之間逐一首先提出的。因此，列文森的著作名副其實當屬西方漢學經典之列。

一個以各種不同形式存在了兩千年的社會政治秩序究竟如何崩潰，它崩潰之後如何帶來諸多反覆迴響，這個歷史過程包含了許多重大的層面與問題，列文森對這些問題作出了徹底而深刻的分析。其中最值得關注的，或許就是中國在轉化為現代國家的同時，如何繼續維繫某種所謂具有「中國性」的特質。這種斷裂與傳承之間的張力，可以說是近現代世界的普遍現象，日本、俄國、土耳其、印度等國家在近代史上都有過類似的經歷。然而對中國而言，現代性的困境又似乎特別棘手，這個困境激發了幾次主要的途徑探索，最終在中國共產黨勝利建國所提出的未來圖景中，似乎得到解決。這個解決之道，究竟

如何形成，是不是歷史發展的必然結果，可以說是西方漢學家和社會科學家從1950年代開始爭論不休的課題。基於對歐洲歷史文化的深厚學養，列文森以自己獨特的論辯方法闡發出一系列針對這些難題的精彩分析，並開創了新的思路。他的思想和論辯方式，對當時初具雛形的中國研究領域形成強而有力的衝擊。

要踏進列文森獨一無二的思想境界，對初次接觸列文森作品的讀者來說，需要先做一些準備。我們希望以這篇文字簡單為大家介紹這位20世紀西方中國史學的開山人物，回答中文讀者或許想問的一些問題。列文森究竟是誰？他在學術上作出了什麼貢獻？列文森的著作如何幫助我們展開立足於21世紀的古與今、中與西之間的對話？以下的簡介，大致包含五個部分的內容：(一)列文森所生活的時代和他的個人背景；(二)列文森的主要論著及思想；(三)列文森的論辯風格；(四)列文森的影響和他的局限；(五)在21世紀閱讀列文森可以產生什麼樣的意義。

一、列文森的大時代

理解任何思想家，總需要首先瞭解他所處的歷史環境，才能弄清楚他為何會有話要說，而且為什麼是這個話題而不是那個。我們要知道他從何而來，欲往何處去。用列文森的話來說，我們應當儘可能去理解一個「思想之人」(men thinking)的整體存在。這一點對於理解列文森尤其重要，因為他所經歷的是巨變的年代：經濟危機、第二次世界大戰、中華人民共和國建立、冷戰、韓戰、麥卡錫主義、大躍進、越戰、文化大革命的發動，以及國際學生示威運動。全世界的地緣政治、國家政治體系、社會組織，以及信仰和文化無不經歷了根本的改變。這是人們必須對根本性的大問題作出認真回答的年代。作為一個思想者、知識分子、歷史學家，這些大事件不可能不在列文森身上留

下深深的印記，他成為中國歷史研究者的路徑在很大程度上也是這個特別的歷史時期所塑造的。 1920－1969

列文森於1920年6月10日出生在波士頓的一個猶太人家庭，是家裏的獨子。他的父親是 Max Lionel Levenson（1888–1965），母親是 Eva Rosabel Richmond（1892–1969）。他的祖父母John和Fannie在俄國出生，1875年結婚以後決定移民到美國。John在波士頓北邊的Chelsea鎮開了一家小商店。當時Chelsea是一個正在發展的工業中心，有著大量來自意大利和東歐的移民人口。1909年John去世時，Chelsea已經有一半的人口是猶太移民。Max在這個社區長大，二十多歲的時候搬到了河對岸的波士頓市內，很快成為一位成功的律師。儘管列文森一家很好地融入了美國生活（Max是當地共濟會成員），猶太文化仍然居於他們家庭生活的中心位置：列文森出生的1920年的人口普查顯示，列文森家庭使用的主要語言是意第緒語，這或許是因為列文森的外祖母出生在俄國，這時跟他們住在一起。這片區域因為大量東歐移民的到來獲得了新的生氣，而他們在波士頓所居住的Roxbury區毗鄰的地方被稱為「猶太村」（Jewville）。我們可以肯定地說，小時候的列文森對這片區域的情景、聲音、味道都極為熟悉，這些都深刻保留在他記憶中。[1]

列文森一生的定型期，9歲到19歲（1929–1939），正值美國的經濟大蕭條。他在11歲時考進了離家很近的波士頓拉丁學校。該校建立於1635年，是美國乃至美洲第一所公立學校，入學考試的門檻和學術要求都非常高，以嚴格的古典學術傳統聞名，每個學

1 Marilynn S. Johnson, "Chelsea," Global Boston, accessed Apr. 28, 2023, https://globalboston.bc.edu/index.php/home/immigrant-places/chelsea/. Isaac M. Fein, *Boston—Where It All Began: An Historical Perspective of the Boston Jewish Community*, Boston: Boston Jewish Bicentennial Committee, 1976, p. 50.

生都必須修滿四年的拉丁文。從拉丁學校畢業後，列文森於1937年進入哈佛大學，1941年以極優等的榮譽畢業，獲得學士學位。

在哈佛的這四年中，列文森第一次接觸到東亞歷史。1928年，哈佛燕京學社建立，意在將東方研究（包括漢學）發展成一門現代的學術領域。「博學、語言能力、批評的標準」是當時哈佛漢學對學生的關鍵學術訓練。[2]哈佛校長延請著名的法國漢學家伯希和（Paul Pelliot）來擔任哈佛燕京學社社長，最後由其弟子、俄裔日本學專家葉理綏（Serge Elisséeff）出任。同時，洪業（洪煨蓮）為學社奠定了書目文獻收藏的基礎。費正清於1936年成為哈佛歷史系的講師，次年2月登上講台。同年，賴世和（Edwin Reischauer）也加入了哈佛。[3]列文森是最早受益於這些新發展的學生之一，也目睹了對於中■的不同研究方式的變化。費正清在查爾斯河畔的Kirkland宿舍（哈佛的12所本科生宿舍之一）當輔導員，列文森正是住在那裏，也是他課堂上的學生。列文森在本科修讀了歐洲歷史以及東亞歷史課，他寫的論文包括意大利史、日本史、美國史，以及宗教與資本主義的關係。1939年的夏天，列文森去了當時在中國研究方面極負盛名的萊頓大學短期訪學。回到哈佛後，他完成了學士畢業論文〈查理十世的加冕禮〉（"The Coronation of Charles X"）。畢業後他用美國學術協會理事會（American Council of Learned Societies）提供的獎學金在康奈爾大學修了一個夏天的中文課，秋天又返回哈佛，成為歷史系的研究生。

列文森在第二次世界大戰的陰雲中進行了兩年的研究生院的學習，1941年太平洋戰爭爆發，打斷了他的學習進程，但也使他與東亞有了更加直接和更有意義的接觸。日軍轟炸珍珠港（1941年12月7日）後三個月，與美國很多青年人一樣，列文森入伍，開始了為時四年多

---

2 John K. Fairbank, *Chinabound: A Fifty-Year Memoir*, New York: Harper & Row, 1982, p. 98.

3 Fairbank, *Chinabound*, pp. 145, 152.

的軍旅生活。他在美國西部的太平洋海軍日語學校密集學習日語後，被派往太平洋島嶼、華盛頓特區以及日本。他主要是日語專業軍官，任務包括翻譯日文資料等，也與新西蘭軍隊和美國海軍一同參加了所羅門群島和菲律賓的戰役。[4]戰爭結束後，1946年2月列文森作為軍士長榮退，一個月後重返哈佛。當時哈佛大部分的中國歷史研究生跟列文森一樣，都參與了美軍在太平洋地區、中國、菲律賓，或對日佔領初期的行動；列文森之外還有幾位，比如史華慈(Benjamin Schwartz)、牟復禮(Frederick Mote)、馬里烏斯·詹遜(Marius Jansen)和羅茲·墨菲(Rhoads Murphey)。退伍後的列文森日文水平遠高於中文，因此他很看重日本的漢學傳統，這對其學術成長有重大的影響。1947年獲得碩士學位後，列文森又用了兩年時間完成關於梁啟超的博士論文，於1949年2月獲得博士學位。畢業前一年，他被哈佛的研究員協會(Society of Fellows)接受為初級研究員(junior fellow)。這個難得的機會給了他三年的時間自由地做研究，與其他領域的學者頻繁來往無疑也有助於他思想的成熟。

完成了在哈佛的學習與研究後，列文森於1951年到加州大學伯克利分校歷史系任教，在此工作直到1969年去世。在這18年的時間裏，列文森所取得的成就為他贏得了伯克利的同事和中國研究領域的同仁無量的敬重。他於1956年成為副教授，1960年晉升為正教授。1965年，伯克利授予他Sather歷史講席教授的榮譽。這是當時伯克利唯一一個非美國史的講席教授位置，競爭者主要是歐洲史的教授們。列文森能脫穎而出，成為Sather講席的第一位擁有者，足以證明他的獨特與傑出。二戰之後，歐美大多數學院把中國文化和歷史、語言的研究和教學編制在東亞系，是謂漢學。而列文森在伯克利不但得以擔任歷史學系的講座教授，而且在系裏把中國歷史推到與歐洲、美國歷

4 Fairbank, *Chinabound*, pp. 145, 152.

史研究鼎足而三的地位。列文森使得歐洲史專家們關心中國，為中國歷史領域開拓一方天地，實屬難得。

如果我們回憶起列文森初到伯克利時校園的氛圍，他的成就便尤其令人矚目。當時麥卡錫主義在美國大學校園甚囂塵上，學術界中的政治化和意識形態的分歧非常激烈。加之美國社會裏相當普遍的反猶情緒，我們可以想像對於世界主義者、猶太人的列文森來說，應對這個挑戰有多麼艱難。彼得・諾維克(Peter Novick)在他《那高尚的夢想》(*That Noble Dream*)一書中這樣寫道：

> 1949年，阿爾明・拉帕波特(Armin Rappaport)在加州大學伯克利分校的任命之所以受到阻礙，恰恰是因為約翰・D・希克斯(John D. Hicks)擔心拉帕波特「或許有一些紐約猶太知識分子中常見的極左傾向」。直到希克斯獲得保證，證明他並不反對美國的外交政策，此項任命才得以通過。在這同一所大學，第二年，桑塔格(Raymond Sontag，當時任歐洲外交史教授)擔心列文森是個馬克思主義者，這一擔心不解除，他就無法同意伯克利接受列文森。費正清向伯克利提供了保證：「列文森對政治的思考傾向於折衷。他的出發點是思想性的和美學性的，他並不特別關心政治。」[5]

桑塔格「對行政影響很大而且用起他的影響力毫不猶豫」。他認為「共產黨統治著中國，而費正清的觀點不無可疑之處。我們應該等到塵埃落定」，[6]意思是不要給列文森這一職位。為了幫自己這個學生

5 Peter Novick, *That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 330. 中譯參考彼得・諾維克著，楊豫譯：《那高尚的夢想：「客觀性問題」與美國歷史學界》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2009，第452頁。詞句有改動。

6 Kenneth M. Stampp, "Historian of Slavery, the Civil War, and Reconstruction, University of California, Berkeley, 1946–1983," an oral history conducted in 1996 by Ann Lage, Regional Oral History Office, The Bancroft Library, University of California, Berkeley, 1998, https://oac.cdlib.org/view?query=Joseph+Levenson&docId=kt258001zq&chunk.id=d0e5499&toc.depth=1&toc.id=0&brand=oac4&x=0&y=0.

拿到教職，費正清竟需寫30封信。最後，在中國古代史教授賓板橋(Woodbridge Bingham)的堅強支持下，列文森的教職終於獲得通過。

反猶主義是列文森生活中的一個現實。列文森是最早到伯克利執教的猶太人之一。在他之前，唯一一位在伯克利歷史系執教過的猶太人教授是恩斯特·康特洛維茨(Ernst Kantorowicz)。1950年，加州大學校董會強制所有教授簽署一份忠誠聲明，讓他們保證不參加任何進行抗議性活動的政治組織——包括共產主義組織。這位先前逃離了法西斯德國的著名學者拒絕簽署，以示抗議，加州大學因而沒有續簽他的合約。儘管當時存在著或明或暗的反猶傾向，當列文森開始在伯克利工作以後，卻很快得到同事們的接受，包括桑塔格也「認識到這個人的卓越才華」。列文森「如此有魅力，才華洋溢，有他所在是如此愉悦，他又是如此正直的一個人」，「他在與人交往時充滿魅力但又非常謙遜。他身上沒有一絲的傲慢，雖然他有所有的理由可以這樣，因為他毫無疑問是系裏最有才華的人」。[7]

不理解猶太身分對於他意味著什麼，便不可能理解列文森。對於列文森公開強調自己的猶太身分這一點，他同時代中國研究領域裏的很多同事有些手足無措。或許出於善意，有些人認為應該把作為中國歷史學家的列文森和作為猶太人的列文森區分開來。[8]在認為他的這兩個身分彼此交錯的人當中仍然有兩種不同的看法：有人認為他的個人身分妨礙了他的學術，因為這使得他不能以客觀的角度審視他的研究對象。另一些人則認為：作為一個猶太人，列文森尋求的現代的、

7 Ibid.

8 Rosemary Levenson, "Notes on 'The Choice of Jewish Identity'," ed., Maurice Meisner and Rhoads Murphey, *The Mozartian Historian: Essays on the Works of Joseph R. Levenson*, Berkeley: University of California Press, 1976, p.177.

世界主義的身分認同，對他的中國歷史研究有正面的影響。[9]談到這點，或許值得注意的是，從身分認同這個角度來看，列文森與他的老師費正清背景迥異。費氏的祖先早在17世紀已經從英國移民到馬州灣殖民區（Province of Massachusetts Bay），他的祖父在美國內戰中當過軍官，而列文森的祖輩在美國內戰結束後十年才從俄國移民來美國；雖然從哈佛畢業，但列文森並不屬於美國東部的精英階層，而是典型的外來人（outsider）。

列文森與費正清背景的不同意義深遠。對自己身分認同的思考幫助列文森發展出他的史學方法論，這種方法論在他的著作中一以貫之。列文森的學生魏斐德為他的遺著《革命與世界主義》寫了一篇精闢的序言，在列文森對自己猶太身分的思考和他的中國歷史研究之間的關係這個問題上作出敏銳、細緻而深刻的解釋，既討論了這二者的交錯如何為列文森提供了獨特的、有效的視角，也討論了其局限性。列文森自己是清楚這局限性的，並且對其保持反思。他沒有把西方視角當作普世的，而是引入其他歷史的角度去審視中國與西方的關係，比如猶太史、日本史或俄國史。換言之，他對多個歷史進行比較觀察，而不是二選一。這使得他對中國歷史的觀點迥異於50年代到60年代那些建構在「西方衝擊與中國回應」模式上的歷史書寫。就像魏斐德常對伯克利歷史系同事說的那樣，列文森不搞政治，他思想的興奮點不在於冷戰政治的「誰丟失了中國」，他的同情也不在於「對中國進行衝擊」的西方。列文森的思想探索與「區域研究」的視角和方法有著根本的不同，遠遠超出甚至可以說在很大程度上有意識地挑戰了區域研究的框架。此外，他也沒有盲目地借用當

9 關於列文森對猶太歷史的理解如何影響了他的中國史學觀，詳見Madeleine Yue Dong and Ping Zhang, "Joseph Levenson and the Possibility for a Dialogic History," *Journal of Modern Chinese History*, vol. 8, no. 1 (2014), pp. 1–24。

時盛行的西方社會理論。他的觀點是以中國為中心的，但是並不導向中國特殊論，也在根本上不同於漢學傳統或區域研究方式。下面我們會回到這一點。

在伯克利，列文森主要教授近代和現代中國歷史課程以及培養研究生。他的學生這樣回憶列文森：他「是一個極為優秀而引人入勝的演講者——思想豐富，有實質內容。內容組織得很好，闡釋透徹、清晰，簡潔明瞭。而且他謙虛、幽默」。他的課「在全校都極受推重」。[10]列文森在伯克利建立了新的中國歷史研究生項目。魏斐德是列文森的最早的研究生之一，於1965年獲得博士學位，並於同年留在伯克利任教。他們有著明確的想法，有意識地要建立一個與哈佛不同的中國歷史項目。他們不是把美國的利益、視角和外交政策放在研究與教學的中心位置，而是強調更廣泛的教育和比較的方法；把中國歷史看作世界歷史的一部分，而同時又不對它的獨特個性視而不見。他們將注意力放在中國歷史中的社會、文化和思想的發展上。這個意圖很清楚地表現在列文森和舒扶瀾合著的《詮釋中國史》中，〈序言〉中的一段這樣解釋道：

> 在一套為西方學生設計的歷史課教程裏，中國應該意味著什麼？以前的觀點看上去似乎是這樣：關於中國的知識有價值恰好因為它明確居於學生主要關注的事物之外；這是異國風情的小刺激(exotic fillip)的價值。近來的看法看似更有道理，其重點轉移到了中國是世界事務中的一個重要區域——人們尋求這個區域的知識，因為它對於西方人的命運在政治上很重要。
>
> 這兩個觀點看上去差別很大。但是，它們都是唯我中心的觀點，二者都是以中國研究如何裝飾西方文化或如何能對西方的政

10　Jerome A. Cohen, “Preparing for China at Berkeley: 1960–63,” accessed Apr. 28, 2023, https://ieas.berkeley.edu/sites/default/files/ccs_history_cohen.pdf.

> 治生存做出貢獻，來衡量這一領域的價值。中國歷史內在的思想旨趣通常被忽視。但是，中國，無論古代還是現代，都遠不止是異國風情，也遠不止是一個我們需要考慮的政治因素（雖然它確實是我們需要考慮的一個政治因素）；作為一個區域，它的歷史所提出的問題具有最廣泛的思想意義。如果我們真正言行一致，要去探知現代世界的所有面向，要在道德上和思想上認識到歐美歷史並非人類歷史的全部，那麼我們研究中國就應該是為了它的歷史所具有的普世意義，而不是僅僅因為它與我們這部分世界的需求有著政治上或文化上的相關性。
>
> 所以，我們抱著這樣的信念寫了這本書：中國歷史既非西方學生的知識花邊，也不僅僅是被現代世界不幸逐漸增加的複雜性強壓給我們的一個學術領域。相反，它真實地、有機地參與著現代知識的構成。中國的材料超越了區域的界限，屬真正普世的人類認知世界。[11]

他們的這個意圖也反映在列文森指導的博士論文中。這些論文關注的問題包括：中醫在20世紀的變化所反映出的科學、民族主義和文化變遷中的張力，[12]晚清的幕府制度，[13]「中國」在馬克思、列寧和毛澤東的論述中所起到的作用，[14]軍閥馮玉祥，[15]國共統一戰線中的敵

---

11 Joseph R. Levenson and Franz Schurmann, *China: An Interpretive History*, From the Beginning to the Fall of Han, Berkeley: University of California Press, 1969, pp. vii-viii .

12 Ralph Croizier, *Traditional Medicine in Modern China: Science, Nationalism, and the Tensions of Cultural Change*, Cambridge: Harvard University Press, 1968.

13 Kenneth Folsom, *Friends, Guests, and Colleagues: The Mu-fu System in the Late Ch'ing Period*, Berkeley: University of California Press, 1968.

14 Donald Lowe, *The Function of "China" in Marx, Lenin, and Mao*, Berkeley: University of California Press, 1966.

15 James Sheridan, *Chinese Warlord: The Career of Feng Yu-hsiang*, Stanford: Stanford University Press, 1966.

友問題，[16] 19 世紀末中國南方的社會失序，[17] 菲律賓的華人。[18] 從這些論文的選題不難看出，它們並不是「衝擊—回應」或區域研究模式的產物，而是漢學向中國研究轉化中的嘗試。列文森用以下的例子解釋這二者的不同：

> 我不想把中國看作收藏家所收藏的靜物寫生，我把它看作一個在世界這塊畫布上作畫的行動中的畫家。這不僅僅是在漢學家長期關注上古以後給予現代中國它應得的關注。我在伯克利的同事，薛愛華（Edward Schafer）關於早期歷史主題的內容宏富的著作《撒馬爾罕的金桃：唐代舶來品研究》和《朱雀：唐代的南方意象》為我們做出了榜樣。下面這兩種思考方式有天壤之別：把中國看作異國情調（一種把中國兼併進西方思想領域的方式）和思考異國情調在中國的歷史（就像難以名狀的不安，是一個普世的主題）。[19]

綜上所述，列文森是美國中國研究領域的奠基者之一。二戰以前在美國並不存在一個研究現代中國的傳統，雖然一些研究中國文化歷史等方面的學者已經開始在美國聚集。列文森的成就是現代中國研究在西方之誕生過程的一部分，而這個領域的面貌和圖譜今天仍然在被繪製著。

---

16 Lyman Van Slyke, *Enemies and Friends: The United Front in Chinese Communist History*, Stanford: Stanford University Press, 1967.

17 Frederic Wakeman, *Strangers at the Gate: Social Disorder in South China, 1839–1861*, Berkeley: University of California Press, 1966.

18 Edgar Wickberg, *The Chinese in Philippine Life, 1850–1898*, New Haven: Yale University Press, 1965.

19 Joseph R. Levenson, "The Genesis of Confucian China and Its Modern Fate," *The Historian's Workshop: Original Essays by Sixteen Historian*, ed. L. P. Curtis, Jr., Berkeley: University of California Press, 1970, p. 279.

二、列文森的主要論著

上文已述及，列文森生活與工作的歷史環境是二戰後冷戰期間的1950年代和1960年代。這是一個美蘇兩大陣營競爭孰是孰非、都欲以自己的統治地位和冷戰政治建立一套歷史敘述的意識形態時刻。1950年代前期，在朝鮮戰爭的氛圍之下，美國麥卡錫主義黑網密佈，動輒糾拿叛徒，處置間諜。猶太裔學者常常被質疑是否絕對奉行自由主義右派所界定的愛國條款，或因為信仰與忠誠問題而遭另眼相看。當時，美國每一個所謂「中國通」，包括列文森在內，都想要理解中國革命到底發生了什麼，世界如何到達這樣一個誰也沒有預料到的歷史轉折點：為什麼共產黨在國共1940年代的戰爭中得到勝利？美國人以為二戰以後國民黨會成功地統一全國，而現實卻與預期相差千里。是否因為蔣介石周圍的美國顧問當中有人出賣了國民黨、出賣了美國的戰略利益？或者用當時華盛頓的方式來說，「誰丟失了中國？」列文森的興趣不在於政治、意識形態或軍事方面，而是在較長時段的歷史過程上。他想要理解的是共產主義如何滿足了中國對歷史理論的思想要求，這個理論需要回答的關鍵問題是：中國如何能夠在一個嶄新的世界裏重新居於中心地位。在冷戰的高峰時刻，列文森能夠保持一種對於共產主義革命的中立姿態，進行相對客觀的分析，相當不易。他通過「非冷戰」的中國歷史書寫提供了第一個綜合的解釋，來理解共產主義如何成為統治中國的力量。他關注的重點限於思想史和政治史，而非社會史；他所提供的答案建立在對文獻的認真解讀之上，同時也受到日本漢學研究的影響（特別在他分析清代所謂獨裁政治的問題時，這個影響尤為明顯）。

列文森的核心著作是我們在本文中反思的基礎，下面逐一簡要介紹。

Elie Saab

《梁啟超與近代中國思想》(1953 年)

梁啟超 (1873–1929) 或許是晚清最著名的改革思想家。列文森所著的《梁啟超與近代中國思想》是一部在現代中國研究領域興起之初出版的開創性思想史。列文森對梁啟超思想的研究建立在閱讀中文原文的基礎上，但他所做的不是傳統漢學式的對文本問題的關注，而是從解決當代問題的角度提出社會科學家和比較歷史學家更熟悉的問題，特別是現代中國以及中國的「現代思想」在鴉片戰爭後的幾十年裏是如何出現的。列文森認為梁啟超思考和寫作的主題是歷史與價值之間的張力。他所說的「歷史」是指人們在情感和心理上對塑造了他們的傳統 (或者說過去) 的忠誠，而「價值」是指人們對其有著智識投入的思想。列文森通過審視梁啟超一生的三個階段來追溯他的思想。首先，梁啟超通過在中國哲學傳統中尋找西方思想的對等物來調和中國 (歷史) 和西方 (價值) 之間的衝突。第二，梁啟超從保存文化轉向保存民族，並認為必須借鑒其他時代和地區的成就。他通過打破以往對西方的單一概念來做到這一點。藉由將思想的起源定位於個人天才而不是文化發展，梁啟超可以使用這些思想而不暗示中國人不如西方人，因為這些思想只是由於偶然的機會而非必然的力量才產生和發展於中國之外。在梁啟超思想的第三階段，繼第一次世界大戰證明了西方的錯誤之後，他又回到了文化主義，認為中國精神文明優越於西方的物質主義。

列文森將梁啟超描述為一個思想沒有預先設限的人：「梁啟超的牢籠是他的思想，其中有必然的前後矛盾，也有無法調和的諸多思想，他的信念不是出於邏輯，而是出於個人需要」。[20] 這確立了列文森在梁啟超的生活中看到的主要矛盾或辯證法：

---

20 Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, Cambridge: Harvard University Press, 1953, p. vii.

> 每個人都對歷史有情感投入，對價值有智識投入，並且試圖要讓這些投入相互連貫一致。……一個感受到如此張力的人必然會尋求緩解的途徑，梁氏試圖壓制歷史和價值之間的衝突。他的方法是重新思考中國傳統，使得儒家思想（他自己所處社會的產物，因而是他所傾向的）能夠包容他在西方找到的價值。……即便在他承認很明顯是西方的成就時，也在試圖保護中國免受失敗的責咎。[21]

這本書是列文森《儒家中國及其現代命運》三部曲的直接前身，它描述的梁啟超的思想歷程是更大的思想轉變過程的一個縮影。在這個過程中，科學和現代政治獨立於儒家思想之外而具有說服力，這將儒家思想變成了傳統主義的實踐。他的三部曲從一個人的思考轉向一個思想的世界：他所說的「儒家中國」。

《儒家中國及其現代命運》第一卷《思想延續性問題》（1958年）

在第一卷中，列文森講述了一段思想史：中國文人及其20世紀的後裔如何從儒家思想轉向現代思想。他將這種轉變描述為人們從依戀自己所接受的傳統和熟悉的情感轉到通過個人經驗得出公認的真理。二者的差別在於，前者賦予人們身分認同和自尊，後者則是在智識上（intellectually）令人信服；一個只是感情上的（sentimental），而另一個則具有內在的說服力。列文森沒有將此描述為一個中國特有的問題，而是認為這是所有人類社會都會不時面臨的挑戰。因此，他的發現不僅是對該卷和三部曲的主題——現代中國的出現——的解釋，也是對比較歷史或普遍的人類歷史的一大貢獻。

在列文森的敘述中，經驗主義（empiricism）是與清代文人業餘理想相抗衡的現代價值。他首先講到，通過漢學，清代產生了本土的經驗主義傾向，但它最終不是現代經驗主義，而是試圖用經驗的方法達

---

21 Ibid., pp. 1–2.

到古代模式的標準。它所依賴的是一個假設：過往的時代擁有全部合理的社會形態。[22]這種業餘理想不包括自然科學方法，這是科學在中國沒有得以發展的原因。[23]他以明清文人畫為例，說明它是如何意味著一個人因為非專業而被認為有學養。鴉片戰爭後，當中國文人受到現代思想的衝擊時，他們的第一反應是在面對「外部」威脅時收緊隊伍，擱置「內部」意識形態的分歧。列文森在此提出了一個重要的觀點：作為價值檢驗的「新舊」問題繼續被提出，但這個問題已從作為世界的中國轉移到更大的、包括中國和西方的世界。列文森將通商口岸視為傳播西方價值觀的工具。他指出儒家精英中的一些人認識到西方技術的優越，而這種意識破壞了儒家內部的一種平衡。「本質」(體)和「形式」(用)的關鍵辯證法原本是一個有生命力的、多面的、內在於中國傳統的緊張關係，而此時面對強大的外來文化體系，它卻成為一個不再具有動力的、局限於內部的傳統。[24]

列文森認為，上述轉變的結果是張之洞提出的一種站不住腳的模式，即利用西方的「用」來應對歐洲和日本帝國主義的挑戰，而「體」則可以保持中國化。列文森認為這是不可能的。在他看來，這個思路的主要問題是要在「中國」和「西方」之間建立「體／用」區隔所涉及的思想挑戰，因為它將中國從「世界」轉變為「世界上的一個地方」，它在「特別的、中國獨有的」(specially Chinese) 和「普遍有效的」(generally valid) 之間製造了區別。這個過程對於像張之洞這樣提倡向西方學習的人和那些拒絕西方影響的人來說都是一樣的，比如倭仁認為西方的一切都是中國人早已經歷過且決定放棄的。[25]有些人甚至試圖說科學

22 Jesoph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, Berkely: University of California Press, 1968, vol. 1, p. 9.

23 Ibid., vol. 1, p. 13.

24 Ibid., vol. 1, pp. 50–53.

25 Ibid., vol 1, p. 70.

是中國人以前發現的。康有為也有類似的思想，聲稱儒家思想已經擁有西方的民主價值觀。[26]列文森看到的主要問題是：「主張現代化的老一輩只是感到中國虛弱，而且這種虛弱只不過是相對於邪惡的西方勢力而言。但是，一旦他們將『自強』也作為中國的理想之一——據稱它對中國之『體』無害，所以可以被認為是『中國的』——那麼如果這個『體』抑制了被設計來保護它的改革方案，『體』本身也會招致批評。」[27]其相應的結果是中國社會失去了儒家所強調的「文化主義」，變成「民族主義」，從而將儒家降低為一個更大的世界中的特定部分。而這只有在儒家思想已經枯竭時才會發生。

列文森認為這是最主要的轉變：文人與儒家傳統的疏離。但在此之後，思想家們需要瞭解自己與中國的關係，因此需要作出選擇，或是（一）完全放棄中國的特殊性，或是（二）在普遍主義中為中國找到一席之地，通過添加中國文化讓西方部分地中國化。蔡元培嘗試了後一種途徑，但列文森認為這裏面有一個問題：「中國的西方化正在成為事實；歐洲的『漢化』卻毫無可能。」[28]共產主義為這個兩難提供了一個解答：中國可以成為普遍文明的一部分，但又不喪失尊嚴。「共產主義的中國，似乎可以與俄國一起，成為引領世界的先鋒，而非跟在西方後面亦步亦趨。」[29]

《儒家中國及其現代命運》第二卷《君主制衰亡問題》（1964 年）

在第二卷中，列文森提供了一部制度史來深化第一卷中的思想史。他討論了對君主的效忠的轉變，認為在儒家與君主的關係中存在一種對抗性的緊張關係；只有在受到國家解體的威脅時，儒家文人才

26 Ibid., vol 1, pp. 76–77.
27 Ibid., vol 1, p. 80.
28 Ibid., vol 1, p. 112.
29 Ibid., vol 1, p. 134.

會支持君主，但這種不加批判的忠誠摧毀了儒家的生命力。他認為，太平天國創造了召喚某種強調同一性的「中國」思想的特殊時刻，這種思想將會消除儒家思想中鬥爭性的生命力。他看到了官僚制（文）與君主制（武）之間的對立關係，而儒家之所以成為儒家，正是依賴於這種動態的對立。他用1916年袁世凱復辟帝制來說明君主制在民國時期是如何以及為什麼變成一場鬧劇。至此，復辟運動蛻化成只是「傳統主義的」(traditionalistic)，因為雖然它違背了1912年建立的共和制度，但並不具備清朝時儒家的真正本質。[30]列文森認為：「這句話中非傳統的地方在於將中國人的『尊君』等同於單純思想上的『崇古』。這有別於君主制仍然活生生存在的時代，那時候皇帝或其中央集權的代理人，往往與官僚士大夫的保守主義相對抗。」[31]

這就是傳統主義的相對主義：　儒家思想已經從普遍性的(universal)轉變為地方性的(particular)：「作為『體』，儒學是文明的本質，是絕對的。而作為『國體』或其他與之意思相近的詞，儒學是中華文明的本質，歷史相對主義的世界中一個價值的複合體（而非絕對價值）。」[32]他總結道：「儒家與君主之間有種既相互吸引又相互拒斥的曖昧關係，中國的國家衰落部分是因為失去這種曖昧關係。」[33]這種「曖昧關係」曾經使得中國歷史充滿了活力，列文森對其制度層面的歷史表現做了一些描述。儒家需要中央國家來維持秩序並維護他們的土地和權力、地位，但也被它的強權所挫敗；國家需要他們摧毀貴族，但也憎惡他們的道德干預。[34]列文森認為異族統治者的「異」，同漢族君主與儒家的關係的疏離相比，只是程度的差異：「外來的征服民族及

30　Ibid., vol 2, p. 5.
31　Ibid., vol 2, p. 10.
32　Ibid., vol 2, p. 14.
33　Ibid., vol 2, p. 26.
34　Ibid., vol 2, p. 28.

其首領也許內心完全無法在文化上理解和同情文人的理想。不過，在某種程度上，漢人王朝也都是如此。」[35]對於列文森來說，儒家思想傾向於「內聖」，而統治者則推崇「外王」。[36]其間的張力在列文森看來是儒家中國之生命力的關鍵。

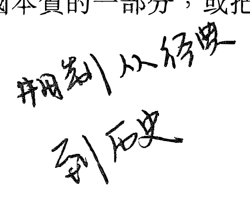
列文森認為，太平天國因為完全拒絕儒家傳統而打破了儒家—君權的相互吸引—排斥的張力關係。其他叛亂，無論是通過道教還是佛教，都沒有從根本上用天命來挑戰帝制秩序，而太平天國則對「天」有著不同的概念。[37]此外，太平天國的威脅代表著西方因素已經浸入中國思想，因為「太平天國人必須在國內受到鎮壓，這意味著在國際上西方國家不再是蠻夷」。[38]太平天國的另一個後果是「面對共同的敵人，儒家和君主關係還在，卻失去了相互之間的張力；對二者共同的攻擊將其利益融為一體，並因而改變了它們的特性」。[39]也就是說，在外來思想的威脅下，太平天國的敵人們創造了「中國人」這個範疇，使激發了儒家思想的那種張力被打破，導致其活力的衰減和其本應有的與君主制對抗的位置的喪失：「當作為整體的儒家成為『內』和『體』，也即『西學』應該補充的『中學』，舊的『內—外』張力就在儒家內部消失了。」[40]因此，共和時代是一個真正的斷裂點，而不僅僅是王朝鬥爭的最後階段：「從革命向派系政治的迅速墮落使共和似乎毫無意義。但是對意義的期待儘管落空了，卻仍提供了意義。」[41]儘管共和作為一種政治體制的實踐在20世紀初未獲成功，但它作為一個理念或理想卻深刻地植入了人們的思維，並保持了長久的影響力，直至今天。

35　Ibid., vol 2, p. 32.
36　Ibid., vol 2, p. 52.
37　Ibid., vol 2, p. 85–88.
38　Ibid., vol 2, p. 110.
39　Ibid., vol 2, p. 110.
40　Ibid., vol 2, p. 114.
41　Ibid., vol 2, p. 125.

《儒家中國及其現代命運》第三卷《歷史意義問題》(1965年)

列文森在這一卷中轉向了這段歷史的意義問題，重點討論歷史意識的作用。他的目標是釐清儒家思想與當時(1960年代)的共產主義中國的關係。有些學者認為儒家和共產主義具有相似之處，即存在一種中國本質(費正清稱之為「專制傳統」)，而共產主義中國延續了這種本質。但列文森強烈反對這種觀點。他認為，現代性及其帶來的嶄新歷史思維方式從根本上改變了中國。

他首先描述了這一過程的開始：康有為和廖平在19與20世紀之交將儒學從「典範」變為「預言」，這是對儒學的根本改變。康有為將孔子變成了革命者。[42]另一方面，廖平則認為孔子在《公羊傳》中以寓言的方式預言了現在。[43]但是在列文森看來，兩人都已經退讓給了西方的將歷史理解為「過程」的思想，這是一種與「真正的」儒家思想中作為永恒典範的歷史完全不同的歷史意識。[44]列文森隨後用井田制來描述從「典範」到「過程」的轉變。這是關於井田或經典是否是歷史的爭論，也可以說是將經典歷史化的開始。在此之前，沒有儒家否認井田制在某個時候曾經存在過；他們爭論的是這個制度是否可行。[45]然而，當井田制被用西方的思想體系來解釋時，它發生了變化。這個變化始於梁啟超聲稱井田是中國版的社會主義。[46]胡適用考證學來證明它根本不曾存在，[47]但是胡漢民以一種歷史唯物主義的形式，將其視為一個普遍歷史階段的存在和代表，即原始共產主義。[48]另外還有觀點從浪漫的民族主義出發，認為它是中國本質的一部分，或把它看作是



42 Ibid., vol 3, p. 10.
43 Ibid., vol 3, p. 11.
44 Ibid., vol 3, p. 14.
45 Ibid., vol 3, p. 22.
46 Ibid., vol 3, p. 26.
47 Ibid., vol 3, p. 28.
48 Ibid., vol 3, p. 30.

人們應該嚮往的一種社會理想，是社會主義的。無論如何，列文森認為，這些涉及井田制的辯論都應該算是現代思想的產物，與儒家思想的傳統思維迥然不同。[49]

列文森明確地反對現代中國政府繼承了儒家遺產的觀點。通過回顧中國共產黨的史學，他闡明中國共產黨看待歷史的方式與儒家截然不同：共產主義歷史學家是在努力將中國歷史嵌入馬克思主義史學的各個階段。「弔詭的是，他們通過分期將中國歷史與西方歷史等同起來，並因而否定中國具有任何高度個性化的特徵。與這一熱情相伴的是一種信念，也即所有的轉型本質上都是在中國內部發生的。」[50]這需要將封建制度植入中國歷史，認為在秦之前很長一段時間是貴族社會，秦之後是專制社會，但仍然是封建制度。[51]這意味著孔子可以得到平反：他在推動歷史的社會力量方面可以被稱為進步的，代表了封建主義反對奴隸社會；但是他也可以被看作反動的，代表了封建主義對資本主義的阻礙。[52]在列文森看來，這是儒家去牙化或博物館化的一部分——它具有歷史相關性，但與今天的現實無關。[53]

在此，他的論點轉向理解現代歷史思維，認為將歷史理解為「過程」的方式具有相對論的色彩。這樣，歷史意識的問題就從他研究的對象——中國思想家，延伸到他自己和我們——現代歷史學家。他在此引用了尼采的觀點。尼采認為歷史學家如果把歷史看作是由不以人的意志為轉移的外力決定的、是一個過程，那麼對歷史人物的理解就可以具有幾分道德相對主義的色彩，可以保有疏離的空間。這跟從倫理價值出發的歷史思維是截然相反的。列文森試圖消除這種將歷史

49 Ibid., vol 3, p. 32.
50 Ibid., vol 3, p. 48.
51 Ibid., vol 3, p. 51.
52 Ibid., vol 3, p. 67.
53 Ibid., vol 3, p. 76.

看作過程和價值之間的分裂的觀點，認為當我們將歷史視為過程時，我們仍然可以利用它來瞭解自己，並將歷史作為一種創造力來認識當前和當前的挑戰。對於列文森來說，歷史寫作這一創造性行為是從歷史中創造意義：「歷史學家的任務，也即他點石成金的機會，就是將那些似乎毫無價值的東西變為無價之寶。」[54]

問題是，分析1950、1960年代中國大陸的史學時，列文森辨識出一種讓他擔心的趨向。在他看來，馬克思主義中的歷史決定論雖然會解決這個分裂造成的困境，也為中國（及其史學家）提供了一個重新獲得在世界上的軸心位置和普世主義的可能，但同時也回到了另一種看似新的、但實質上跟儒家思想一樣是把歷史模式（pattern）而非歷史過程（process）放在第一位的做法。[55]按照列文森的分析，這導致價值的絕對化，代價是將歷史扁平化，無視歷史的豐富性和複雜性，用一個單一的視角和框架去理解歷史。關鍵的是，列文森認為歷史的「歧義」（ambiguity），雖然不好處理（或因為不好處理），卻是很豐富的一種矛盾。他說：

> 「歷史意義」一詞的歧義是一種美德，而非缺陷。抵制分類學式對準確的熱衷（拘泥字面意思的人〔literalist〕那種堅持一個詞只能對應一個概念的局促態度），是對歷史學家思想和道德的雙重要求。作為一個完整的人，他確實要滿足思想和道德的雙重要求——他必須知道自己站在流沙之上，但必須站穩腳跟。而且，假如歷史（作為人類留下的痕跡）與歷史（作為人類書寫的記錄）要逐漸靠近、相互呼應，那麼在「歷史意義」中隱含著的張力，也即中立的分析和具有傾向性的（committed）評價之間的緊張，也必須得到承認並保留下來。[56]

54 Ibid., vol 3, p. 90.
55 Ibid., vol 3, p. 87.
56 Ibid., vol 3, p. 85.

列文森的意思是，要認清楚歷史事實與歷史敘述的區別：歷史事實是絕對的，而歷史敘述必然是相對的。他擔心馬列主義歷史思維的一維化和絕對化取代歷史相對主義，會導致複製新的特殊性敘述，變成一種並非把中國融匯於世界，而是把中國與世界隔離的歷史。[57]

對列文森來說，為了創造一個真正的全球史——為了創造一個真正的全球性精神(a world spirit)，避免回到清末那種死路，書寫一種把中國融匯於世界的歷史是唯一的選擇：曾經妨礙了清朝中國與世界秩序相協調的，是儒家思想留下的一種特殊論。與列文森同時代的思想家熱衷於辯論的話題——「世界歷史的軸心何在？」對於列文森來說毫無意義，甚至沒有道理，因為在他看來歷史的軸心不外乎是全人類。他完全從另一個角度看問題，認為現代中國歷史學家和西方歷史學家面對根本不同的挑戰。對於持現代歷史思維的中國歷史學家來說，主要挑戰在於調和其思維中的相對主義與中國自己眼中的從世界的中心地位跌落的歷史現實。對於研究中國的西方歷史學家，挑戰在於把中國歷史看作提供普世性的理解，而非僅僅用來比較，或對假想的規範性的西方歷史模式的脫離。不止於此，列文森另有更高的期待：對於任何研究中國的歷史學家，無論身在中國還是在西方，現代歷史思維中的相對主義提供了一個機會，去發現一種共享的歷史意識。在這個歷史意識中，中國和西方不僅是同等的，而且是不可分隔的：「他們的」歷史和「我們的」歷史是同一個歷史。[58]

《革命與世界主義：西方戲劇與中國歷史舞台》(1971年)

列文森完成了儒家中國三部曲後，想要「超越他的歷史和價值的辯證法」，通過研究亞洲的經典以及西方戲劇的漢譯走向一個新的主

57 Ibid., vol 3, p. 106.

58 Ibid., vol 3, p. 123.

題：地方主義和世界主義。[59]在這本未完成的遺著中，他從世界歷史的角度審視了現代中國，去理解共產黨如何處理與西方世界主義的關係，並試圖將自己融入伴隨而來的以歐洲為中心的「世界歷史」中。魏斐德在為這部書撰寫的序言中指出，在某些方面，這是從列文森的第一個三部曲的自然過渡。在前一個三部曲中，中國的世界性（普世的）文化因西方世界主義（cosmopolitanism）的興起而被變得地方化。在這部書中，列文森分析了1950年代中國的共產主義世界主義，以及它在1960年代特別是文化大革命期間發生了怎樣的變化。他希望理解「怎樣才能將特殊性與普遍的世界歷史相調和」。[60]

列文森在本書的開頭對世界主義和地方主義問題進行了更進一步的歷史處理，對於兩種「世界主義的錯置」（cosmopolitan displacement）擁有同情的理解：一種是儒家文人作為世界性人物的錯置，另一種則是20世紀中華民國的世界主義的知識分子在世界知識界中的局部性錯置。從這種同情的理解可以看出，他對中國傳統社會遭遇現代歷史的暴力攻擊一直高度敏感，同時也認識到殖民主義的認知模式所具有的霸權特性。[61]但列文森將這種世界主義稱為「無根的」世界主義，認為它與毛澤東以及與其類似的民族主義共產主義意識形態形成鮮明對比。[62]

在1950年代，中國共產黨對於出版過去的和翻譯世界其他地區的文學藝術作品，包括戲劇，持較為開放的態度，任何可以被成功論證為在其歷史背景下是進步的作品文本都得以出版，例如，與1800年代的進步資產階級相關，或帶有反貴族情緒，或與當代左翼運動有關聯的作品。現實主義被視為卡洛·哥爾多尼（Carlo Goldoni）等人著

59 Frederic Wakeman, Jr., "Foreword," Joseph R. Levenson, *Revolution and Cosmopolitanism: The Western Stage and the Chinese Stages*, pp. ix-x.

60 Ibid., p. xxviii.

61 Ibid., p. xi.

62 Levenson, *Revolution and Cosmopolitanism*, p. 5.

作的一個重要特徵。[63]有些人，比如莎士比亞，成為可以爭論的對象，因為蘇聯人接受了他們。[64]由於某些形式的文化世界主義的階級基礎，它們可能符合中華人民共和國的民族主義。正如民族資產階級受到與買辦不同的對待一樣，這個新民主主義時期也接納中國共產主義可以認同的進步文學。在這十年中，文學生產以這種方式得到很大的發展。這種1950年代的新的世界主義最基本的表達是「與社會主義友邦建立共同紐帶」，但也是為了以各種方式展示新中國如何進步而將世界文學納入中國。[65]

但是1950年代的共產主義世界主義顯然不同於儒家文人的世界主義，因為中國不再是世界文化的中心。這一時期的中國世界主義者被認為是世界性和普遍性文化的一部分，而在馬克思列寧主義和國家社會主義的世界中，儒家思想和儒者被看作古舊的和地方性的。列文森認為20世紀上半葉的世界主義知識分子與他們自己的過去以及大部分中國社會是割裂的：「它確實把他們與農民分離開來」。列文森在這裏暗示，這是中共獲勝後毛澤東鎮壓這種世界主義文化的原因：「不是以背離『前西方』的儒家規範為由，而是以不滿足『後西方』的共產主義要求為由。」[66]

列文森認為這波翻譯外國戲劇的浪潮在1957年之後逐漸枯竭。[67]中國共產主義者認為儒家世界主義是剝削者的意識形態(並輸給了西方)，而民國和新的人民共和國的無根世界主義者與他們自己的文化相疏離。「既是中國的又是新鮮的，而不是外國的或陳舊的：這是共產主義的承諾。中國民族主義，在其兩個親緣關係中——政治上的

63 Ibid., p. 10.
64 Ibid., p. 13.
65 Ibid., p. 6–7.
66 Ibid., p. 3–5.
67 Ibid., p. 19.

自信和文化上的革命——必然會滲透到共產主義中並使中國煥然一新。」[68] 在文化大革命中，中國希望通過將革命意識形態傳播到世界各地而將自己變成一支以它自己為中心的新的世界性力量。[69]「中國人，如果在他們的國家建立一個無階級的社會，將在世界社會中構成一個階級，或一個階級的先鋒隊。」[70]

這是列文森在《儒家中國及其現代命運》中提出的論點：採用馬克思主義，中國可以重新宣稱它處於世界歷史的前沿。然而，對於列文森來說，文革試圖創造一種新的世界主義，最終卻有意地使用了一種地方主義。在 1960 年代，「舊的現實主義（『批判現實主義』）」僅僅因為以頹廢的方式描述「個體主觀狀態」而受到攻擊。[71] 取而代之，文革宣揚了一種以身作則的英雄人物，而不僅僅是揭露封建資產階級社會的醜惡。「文化大革命具有地方文化精神，見多識廣的人們因為他們的文化而脫離了人民，由於他們在世界範圍內與世界主義者的親緣關係而脫離了民族。」[72] 共產黨人還是沒有把中國變成世界。

上述內容清楚地表明，列文森對現代中國學術的貢獻具有闡釋性質。他並不是一個發現了重要史實的歷史學家，也從來沒有機會參閱歷史檔案。這樣講並不是說列文森的學術在這方面有缺陷。歷史研究是一項多元化的事業：不同的歷史學家，研究同一組文獻，必然會識別出不同的意義模式，這取決於每個人的主題和跨學科興趣以及偏好的探究方式。遠在後現代主義之前，列文森已經看出歷史學家的任務不在「復原」。復原是不可能的。歷史學家的任務在於積極地重建和理解過去：通過個人的概念化、分析和敘述技能，揭示出獨特的

68　Ibid., p. 23.
69　Ibid., p. 25.
70　Ibid., p. 28.
71　Ibid., p. 45.
72　Ibid., p. 47.

「過去」，只能希望他的知識和想像力夠強、夠全面，可以造出新的、站得住腳的解釋。列文森試圖從歷史意義的「無」中找到對此時此地有意義的東西：「他的創造性使它在歷史上有意義，通過讓其接受評判，以他自己的創作行為確認它的意義，而不是把它歸於虛無。」[73]

儘管列文森的著作展示出他的斐然才華，我們仍然應該意識到他的著作是一位年輕學者在事業初期的創作；他仍然處在刻劃他的思想視野之輪廓與初稿的階段，從來沒有機會為他所提出的那些問題提供充分的答案。他的同事和學生只能獨自去思索這些問題，直至今天，學者們依然在為這些問題困惑。列文森如果再有三四十年的時間，一定會作出更多的思考、修改和調整——事實上，即使在我們看到的這些著作中，已經能夠看出他在不斷調整視角，使自己的論述更加充盈——他會有機會與他的批評者進行討論，參與到20世紀最後二十多年的各種思想轉變中。他的觀點無疑會更為成熟，分析會更加銳利明晰，而另外一些分析則會改變。因而，他留給我們的著作應該被看作是受到他所處時代的思想與知識局限的、未完成的，而且永遠無法完成的。當我們面對列文森時，我們來到的是一個不能關閉的場域，重新進入一場從未終止的對話。

三、列氏風格

列文森獨特的行文風格使得他卓爾不群，給他相當複雜的思想增加了一層豐富而令人愉悦的閱讀體驗。列文森被包括費正清在內的很多人稱為「天才」，而跟許多天才一樣，他生前並沒有被真正理解。這在當時是很多人共認的一個觀點：《列文森：莫扎特式的史學家》的〈編者導言〉中寫道：「他的史學著述內容豐富、意旨深遠，但尚未獲

73 Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, vol. 3, p. 90.

得充分的賞識，也未得到充分的理解。」[74] 其原因之一是，對讀者來說，閱讀列文森的文章是一種必得開動腦筋的挑戰。必須承認，閱讀列文森帶有它挑戰性的一面，需要我們放棄閱讀歷史的慣用方法。人們初次接觸列文森的著述時，往往感到興奮和震動，但也不乏詫異和困惑。一個常見的反應是：他的著作充滿精彩的論辯，但是也有很多地方不易理解。另一個反應是：這套獨特的話語從哪裏來？與我們今天熟悉的中國有什麼關係？這兩種反應都是可以理解的——列文森的著作1950年代問世時，西方讀者們最初的反應也是如此。

列氏風格具有幾個特色。首先是筆法。列文森的筆法以烘雲托月著稱，行文之際，中西古典詩歌、戲劇、音樂、繪畫信手拈來，揮灑自如，勾描意向充滿提示性。他把世界看成彩繪的畫作，把歷史看成時空裏不息的流變，因而打破了區域研究、文史分家、專業各有清規套語的格式。「跨學科」一詞在學術界尚未廣泛流行時，列文森已經展現出跨學科的精彩。列文森把思想者的活動放在多維度的社會經濟與制度體系之中進行考察，這是他承繼自韋伯(Max Weber, 1864–1920)社會學的一種史學實踐。他對19世紀歐洲大陸以及英國文史哲經典的熟稔閱讀，也讓他似乎在不經意之間就能夠展現出一種黑格爾式的大歷史筆法。揮灑之間，勾畫出一個歷史邏輯性極強的敘述與結論。閱讀這樣的文章對讀者有更高的期待，要求讀者擁有比較廣博的知識，方能與作者有效對話。對於今天的讀者來說，檢索列文森所用的詞匯、隱喻與其他資料變得容易得多，這個問題或許不再像以往那樣困難。

此外，他的寫作有一種獨特的推論方式以及開放式的論辯方法。他所使用的語句往往顛覆主語與賓語之間習見的關係，重新分配形容詞跟副詞的位置，加之摘要去繁，以精湛的思辨建構出一個在現實之

74 Meisner and Murphey, ed., *The Mozartian Historian*, p. 1.

中意有所指，然而在抽象思維上又層次多重、發人深省的表述。他的敘述從來都不是帶有疏離感、從專業角度出發的直截了當的敘述。相反，他以一種後來的對話者的方式，以一種有節制的激情書寫他所研究的主題。他的風格是循環式的，富含禮儀感，浪漫，帶有感情的移入，個人化，充滿人文精神以及精湛的語言技巧。他想要創造的是一場不會事先排除任何可能性的、不斷讓人打開思路的對話。他所追求的不是一條直線式的正確答案，而是要保持創造性的張力；閱讀列文森就像是攀爬一條沒有扶手的對話的旋轉樓梯，在一個網絡上而非跟隨一條單線尋求意義與答案。他邀請讀者參與一個不斷質疑和挑戰的過程，不允許任何陳詞濫調藏身於思辨之中。這種閱讀體驗便常常不同於慣常學術文章的有熟悉的路徑可循。作為一個學者，對於列文森來說，方法 (method) 和過程 (process) 與答案 (answer) 一樣重要，甚至更為重要；他對於自己所遵循的方法總是保持著清晰的警惕與自覺。

列文森對語言的敏感和極大重視也表現在他非常注意閱讀行為中的潛聲，即文本在讀者腦海和內心引發的聲音。他在《儒家中國及其現代命運》第三卷中對「理論與歷史」的反思以下面這段話開頭，絕非偶然：

> 在普魯斯特的「序曲」(Overture) 和「貢布雷」(Combray) 中，片段的主題相互激蕩、交相輝映，匯聚成新的主題；最終一整個悠長樂曲從中盤旋而出，由各種豐富的旋律支持、表現，成就了《在斯萬家那邊》和「追憶」的宏大主題。令人遺憾的是，那樣的音樂（或任何類似的東西）從對現代中國歷史的這一敘述中溜走了。但是，音樂的主題還存在於那已逝之物中，被期待著、談論著，等著人們（如讀者）去釋放。[75]

75 Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, vol. 3, p. 85.

列文森顯然是不僅通過文字、而且用耳朵閱讀的，並希望他的文字反過來不僅被讀到，也能被聽到。他深恐他的敘述沒有「悠長樂曲」，但仍然提醒我們要聆聽「主題」，「等著……釋放」。然後，他沿著這些聽覺路線進行了詳細說明：

> 說話的語氣很重要，英文和中文皆然。我們可以把人類史冊中的某件事描述為在歷史上（真的）有意義，或者（僅僅）在歷史上有意義。區別在於，前者是經驗判斷，斷定它在當時富有成果，而後者是規範判斷，斷定它在當下貧乏無味。[76]

要辨別什麼是具有歷史意義的，我們必須傾聽記錄下來的過往與我們的心「交談」時的聲音。否則，我們的理解只能是抽象的和衍生的，只不過反映了我們所屬的那個時代的陳詞濫調。

為了強調語氣的重要性，列文森將「真的」（really）和「僅僅」（merely）放在括號內，暗示如果去掉這些括號內的詞，「在歷史上有意義」（historically significant）的這兩種表達之間的差異只能聽到，而不能看到。他補充說，由此產生的「『歷史意義』一詞的歧義是一種美德，而非缺陷」。[77]列文森常用前現代概念和術語的意義變化，比如「德」（美德或美德的力量）和「天命」等，來詳細說明他所說的含義的模糊性。他寫道，雖然這些前現代詞匯在民國時代知識分子的現代話語中仍然流行，但它們不再具有權威性：正是歷史意識讓我們的耳朵能分辨出「『天命』的音色變化：從錢幣的叮叮，到喪鐘的噹噹。在時間之流中，詞語的意思不會固定不變」。[78]

列文森的行文略顯晦澀，彷彿要激怒讀者去記住生活現實與紙面上的文字之間的鴻溝。在他看來，歷史學家必須牢記這一鴻溝，這樣

---

76 Ibid.

77 Ibid.

78 Ibid., vol. 3, pp. 86–87.

我們才不會將過去簡化為替我們所處的時空提供界限——修辭的界限，以及用來創造意義的界限。列文森如是言：

> 歸根結底，思想史只是人書寫的一種歷史，只是一種方法，一種進入的途徑，而非終點。在客觀存在的世界中（out there），在由人創造的歷史中，思想、社會、政治、經濟、文化等諸多線索交織成一張不可割裂的網。在專門研究中，我們打破了自然狀態的一體性，但最終目的是為了以可理解的方式將整體復原。[79]

列文森的措辭有時可能會讓21世紀的讀者覺得與我們當今對性別包容性的敏感和對一概而論的厭惡不符。然而，列文森將歷史視作一張我們發現自己身陷其中的網，如果我們試圖去理解他，會發現這一意識是正確的，且仍然具有相關性。

四、時代中的列文森及其影響

上文已經介紹了列文森作為思想家和歷史學家的背景與成長，解釋了他所思考的問題，描述了他獨特的思維方式和書寫風格。現在讓我們更廣泛地考慮他的學術遺產，包括同時代的漢學界及史學界對他的評價，其他學者如何研討他的著作，以及他的論斷促發了怎樣的新研究。

自列文森的著作出版以來，中國研究學界反應不一，有很多讚譽，亦不乏質疑的聲音，連他的師友學生們在《列文森：莫扎特式的史學家》一書中對其史學的不完善也並不諱言。這些質疑部分源於列文森觀點之獨特及其研究本身的局限，或他研究的範圍之宏闊令當時許多學者不適，也部分源於評論者的視角。列文森所著眼的，在空間

79 Ibid., vol. 1, p. xi.

上是橫向的銜接，在時間上是縱向的斷裂與延續的交錯。他把天下、國家、認同、疏離、忠誠等議題一方面看成近代中國知識人經歷上的突出命題，一方面也看成經受了現代文明轉型的社會中知識承載者共同的體驗。在這種大跨度的框架下，他下了不少宏大的結論。但前文已經提到，史料的收集不是他的志趣與長項。列文森對儒家傳承多元體系的內涵也並沒有下過太多工夫，他的詮釋理論對漢語原典文本極具選擇性，這些都成為中國研究學界批評的重點。老一輩的代表人物恒慕義(Arthur W. Hummel)根本不認同列文森，甚至不願意承認《梁啟超與近代中國思想》是歷史著作。[80]

列文森的《儒家中國及其現代命運》三部曲，從構思到出版，是1950年代的產物。當時人民共和國成立還不到十年。解釋共產黨何以在國共1940年代的戰爭中取得勝利，是一個政治性很強的當代話題。前文提到，當時美國的社會環境絕不寬鬆，猶太裔學者更是遭另眼相看。列文森並沒有頌揚中國共產黨，但是他也沒有把共產黨的建國簡單地看成是國際共產主義的陰謀與顛覆，而是將之作為一個過程，置於更廣闊的歷史時空裏加以思考。他把帝制結束之後的儒家思想看成失去體制、無所附著的遊魂，把人民共和國的建立與共產主義在中國的勝利看作長期歷史演繹、內緣蛻化不得不然的結果。這樣的立場在50、60年代的北美漢學界自然不會人人讚賞。華裔的名師碩儒或學術新秀，比如趙元任、蕭公權、房兆楹、瞿同祖、楊聯陞、張仲禮、劉廣京等，好像與列文森沒有多少來往。他們在1940年代中或1949年之後離開大陸，雖然身在海外，但是心存故土，把懷抱寄託在對中華民族文化的想像。在他們看來，盛年的列文森尚未進入中

80　見恒慕義的書評：Arthur W. Hummel, "Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China, by Joseph R. Levenson," *The Far Eastern Quarterly*, vol. 14, no. 1 (1954), pp. 110–112。

國經史的殿堂，就斷然宣佈儒家傳承已經破產，不免顯得既主觀又輕率。另外，列文森不把共產主義看成外來植入的異株，反而從社會心理學角度將之詮釋成儒家傳承在思想情感功能上的替代。這些結論，都讓他跟同時代從事中國研究的學者中傾向反共自由主義的陣營產生分殊。

無論如何，對列文森觀點的爭論引爆了北美中國學界在相關問題上的批判或商榷性的研究。列文森以梁啟超為基礎，把儒家傳承等同於帝王主導的天下觀與天命論，把科舉制度看成意識形態的檢測，大膽地引進正在形成中的歷史心理學，認定晚清以後的中國制度與文化缺乏內源再生的能力。列文森仍然在世的時候，這些論點已經促使青年學者從各方面開展研究，展現儒家文化在中國的豐富多元內涵，及其在官場之外、社會民間或家族村落之中的規範作用。學者們結合思想、制度、社會、文化史，探究儒家倫理的宗教性以及心性層面、儒家思想在商人倫理中的作用、地方世家與書院的治學體系、科舉考試中的實學成分、地方士紳以及家族在公眾領域中的禮教實踐。這些研究全面地擴大了對傳統知識、「入世修行」、「克己復禮」等倫理人文的理解。

1970年代以來，隨著社會史和文化史的勃興，西方學者陸續解構了「儒家中國」的概念，勾畫了「三教合一」的思想脈絡，凸顯了晚明的儒僧、僧道、寺廟、戲劇、繪畫，指出官訂的儒家教條在民間通俗文化以及地方精英階層中的輻射力度是有限的。20世紀晚期和21世紀初期，學者們更撇開對思想內涵門派的辯論，重新評價科舉對於清代思想發展的影響，探討明清王朝在近代早期歐亞火藥帝國體系中的位置以及與全球經濟、科技、文化的流通，開展對於思想究竟如何轉型的研究。他們討論書籍的生產流播與閱讀、新知識體系的具體建構與傳遞、語言文字表述體系的重新認定、古文詩詞文學與國學內涵的重塑、知識人社會身分的形成、信息體系在近現代的轉型、廣義

的「經世之學」在20世紀如何致用與實踐，以及在科舉制度之外，中國實用知識體系如何形成專業制度、建立實踐基礎。這些研究，主要針對明清以及民國，都發展於列文森過世之後，遠遠超出了他的三部曲的視野。這些研究成果綜合起來，不但重新界定何為儒學、何為轉型中的文化中國，並且重新思考近代知識、人文與轉型社會國家之間的關係，重新認識在走進世界、走向科技現代之後，中國近現代思想文化如何形成脈絡。在相當程度上，西方明清及民國史學的這些進展是列文森當初提供的刺激的長期結果。對近現代中國的理解總是以這樣或那樣的方式延續著列文森關心的問題，而且以各種方式回到列文森，即使人們有時並不直接在文本上與他進行對話。

從另外一面講，我們也需澄清，列文森辯證性極強的歷史心理分析，雖然極為有助釐清晚期以來中國思想界的取捨動態，但是很難把他這種別致的方法傳給學生。在某種意義上，這個著重情感張力的分析似乎也沒有為近代中國思想史勾畫出一個多元並進的發展軌跡。然而正因為他的《梁啟超》與《儒家中國》並不依傍他對一兩個學人或學派在文本生產上的描述，反而更有啟發作用。

讓我們以他和後來者對梁啟超的研究為例。列文森出生的時候梁啟超仍然在世。在列文森生活的半個世紀中，中國處在不斷的分裂、戰亂、持續鬥爭、持續困乏、在國際上逐漸孤立的狀況中。列文森同輩以及稍後的學者們中，不少人同樣關切1949年所標誌的歷史性開創與結束，同樣關懷其中所蘊含的古與今、中與西、必然與偶然、邏輯與人為的對立與結合關係，想要理解1949年後最迫切的問題：「到底發生了什麼？」[81]與列文森不同，其他研究者仔細閱讀梁啟超的事跡與著作，認真考辨梁啟超的文本闡述與思想內涵；他們並不把梁啟超個人的經歷擴大，看成一種具有典型性的中國知識心路歷程。列文

81 Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, vol. 3, p. 118.

森所關切的是他平生如何遊走四方，如何一變、再變、而又變，如何在行旅之中出入一己的外視與內省。他所勾畫的是一代思想者在面臨時空秩序斷裂與重組時候的彷徨、焦慮、自省與追尋。他認定每當文明急劇轉型，轉型時代的知識承載者就無法像過往一般地依循規矩方圓，四平八穩。轉型時期的失態與脫格是常態。這個時期的不改平常反而是無感與脫序。列文森把現代性帶進中國近現代史的視野，把改造創新與失衡失語看作一體的兩面，把幸福與災禍看成緊鄰。「禍兮福所倚，福兮禍所伏」，中國思想界對這個正反兩面交織並存的辯證式思維並不陌生。列文森不但把這個概念帶進歷史研究的視野，並且透過人物傳記，具體呈現了近代巨變時刻歷史人物身處其中，在時間上所經歷的急迫感以及在空間上所經歷的壓縮感。其他學者很難趕上列文森走的這條纏繞崎嶇的路，或許並不奇怪。

列文森另一個引發辯難的，是他跟同時代不少英美學者共同持有的一個預設，就是把科學理性主義與工業科技文明看作近代西方文明的標誌，把科技看成橫掃天下的普世實踐。在這個框架中，他把鴉片戰爭看成一個現代文明與一個前現代帝國的總體衝突。這個觀點，沿承自他的老師費正清，也反映出大多數中國史學家們的基本姿態(費正清畢竟師從清華大學歷史學系的蔣廷黻)，到目前為止仍然如此。他雖然大力指出西方文明不足以作為完整的世界性知識，但是他對文明體系的表述，不經意之間展現了19世紀文明等差時空階段性的分殊。列文森對啟蒙運動的無條件欽佩可能會讓生活在後現代主義時代的我們覺得老派，而他引用未翻譯的法語和德語的參考資料可能顯得自負或歐洲中心。

此外，我們也很難支持列文森關於中國歷史的一些籠統的概括，例如關於晚期帝國思想潮流(我們甚至已經不再使用「儒家」一詞)或滿洲人的漢化和最終「消失」(我們現在知道這沒有發生)，或者同意他的一些更激進的立場，例如聲稱宦官和滿洲人在明清背景下「起到

了相似的作用」。[82]我們拒絕列文森的一些論點是非常自然的：鑒於世界各地的學者在這些問題和其他問題上已經付出了三代人的努力，我們的知識在許多領域都有了進步。從1970年代開始，大量新資料（尤其是檔案材料）的出現，以及新方法（包括那些依靠大數據和地方田野調查的方法）的出現，意味著我們對中國近現代歷史的理解比當時更加細緻和全面。我們可以說，列文森在寫「儒家中國」時所看到的，在很大程度上實際上是「晚期帝制中國」，更準確地說是「清代中國」。如果列文森還活著，他本人很可能會參與其中的一些發展，並且非常有可能改變自己的想法，就像他的老師費正清在他的整個職業生涯中不斷改變自己對事物的看法。

五、在21世紀閱讀列文森

自列文森去世以來，中國、西方、全世界都發生了巨大的變化。在這個新的歷史時刻，是否仍然值得我們花時間去讀（或重讀）列文森精妙的文章呢？上文已經表明，我們相信答案是肯定的。列文森提出的問題——調和民族主義和文化主義，將中國置於世界歷史的潮流中，以及歷史和政治中的連續性和斷裂性的一般問題——仍然沒有得到解決，而且在今天也許比在列文森的時代更加緊迫。在對這一問題的討論中，歷史和歷史學家的重要性也沒有改變。事實上，鑒於21世紀初的「中國崛起」，它們的重要性甚至可能更加突出。「中國故事」（複數形式）的宏大敘述試圖框定世界如何解釋中國重返全球權力的方式，且在今天變得越來越重要、越來越有影響力。

「在很大程度上，近現代中國思想史是使『天下』成為『國家』的過

82 Ibid., vol. 2, pp. 45–46.

程」，1958年列文森這樣寫道。[83]按照他的解釋，這是一種極為艱困的過程，其中充滿彼此相互衝突的對立元素：普世和特殊，絕對和相對，文化和政治。在從文化主義到民族主義的轉變中，我們能夠追溯到中國如何從一個「自成一體的世界」轉化為「在世界裏的中國」。總而言之，列文森對這段歷史的結論是：共產主義的到來為中國人提供了另一個概括全世界的體系，它能提供一個既是「現代的」，又是「中國的」未來。他說：「共產主義者尋求找到一種綜合，以代替被拋棄的儒家觀念和與之相對立的西方觀念。」[84]列文森（也有其他人）在冷戰膠著時寫的文章所預測的結果是，一個普世的革命理念會成為現實存在，並得以不斷完善，為中國的精英們源源不絕地提供必要的思想、政治和歷史解決的資源與方案，以應對中國在一個徹底改變了的世界裏所面臨的生存威脅：「在今日中國之道中，唯一可能具有普世性的是革命的模式，那是政治與經濟的模式。而在文化上——指具體的、歷史上的中國文化——毛澤東沒有什麼可以貢獻給世界的。昔日中國聲稱垂範於世，因他人皆異於華夏，故遜於華夏。新中國也自稱堪為他國楷模，因受難的共同經歷與命運而與他國引為同道，於是中國式的解放也理當滿足其他國家的需要。」[85]

這些冷戰早期的預見在後來的現實發展中並沒有應驗。六十多年後，今天「中國模式」所建構的中國軟實力，所依傍的是中國經濟崛起的成績，而不是「無產階級革命」的成果。但在意識形態上，許多海內外學者認為，我們今天所看到的中國站在越來越狹窄和脆弱的思想基礎上，除了民族主義之外，缺乏任何「超驗的合法性」(transcendent legitimacy)。今天中國的民族國家，在經歷了許多動蕩之後，似乎複

83 Ibid., vol. 1, p. 103.
84 Ibid., vol. 1, p. 141.
85 Ibid., vol. 1, p. xvii.

製了西方的國家模式和功能。但是黨內外的思想家仍在繼續尋找一種綜合的模式，在建構一個強大、富裕、現代、在世界上舉足輕重的中國的同時，中國的理論工作者仍然在尋找一種既可普遍應用、又能被一眼識別出具有「中國特色」的模式；傳統中國的歷史也因此獲得了新的重要性。諸如「盛世」、「復興」、「大一統」等經典表達方式在政治和流行話語中的復甦表明，在實現這個綜合的模式上缺乏新的思路。這種措詞中的轉變，以及對「自古以來五千年歷史」的迷戀，標誌著理論工作向傳統主義思維的回歸，以列文森的話來説，這正是「回歸之路亦是出發之路」的體現。

這種回歸在20世紀的大部分時間裏都顯得不合時宜，而在列文森寫作的20世紀中葉，因為「解放」還很新鮮，則幾乎是不可想像的。然而，毫無疑問，在21世紀它已經發展到在意識形態中佔據了重要位置。讓我們再次引用《儒家中國及其現代命運》三部曲第一卷的內容：

> 頑固的傳統主義者似乎已不是單純在智性上信奉那些恰好是中國歷史產物的令人信服的觀念，而成了只因所討論的觀念是從中國過去傳承下來的，就有決心去信奉、有情感需求去體會智性上的強迫感（compulsion）的中國人。當人們接受儒家傳統主義不是出於對其普遍正確性的信心，而是出於某種傳統主義的強迫感去公開承認這種信心時，儒家就從首要的、哲學意義上的效忠對象（commitment），轉變為次要的、浪漫派意義上的效忠對象，而傳統主義也從哲學原則變成了心理工具。[86]

列文森認為這種思維所提供的主要是心理安慰，而非令人信服的哲學論證。當然，思想的軌跡即使來自傳統主義的陳舊體系，也不一定缺乏魅力或感染力。這種種現象表明，列文森所提出的兩個結構性的

86 Ibid., vol. 1, pp. xxix-xxx.

問題仍然是我們今天理解中國的關鍵：意識形態或文明建構與國家之間的關係，以及在國家建設（nation-making）這個從天下到國家的過程中，中國位於何處？正在朝什麼方向發展？

列文森的中心論題常常也正是近年引起國內學界最大關注的問題，比如「何為中國」。今天的中國究竟是一個政治共同體還是文化共同體？現代中國人的認同基礎是什麼？「中國」是一個自然的存在還是一個需要不斷建構的機體？源於西方的一些基本概念，比如「帝國」、「民族國家」、「主權」等，能否用來分析中國歷史？現代中國的思想源泉來自何處？中國與西方是否完全不存在可比性？列文森在晚清民國歷史中所看到的自相矛盾，二十一世紀的今天同樣仍然存在。他在《儒家中國》第三卷中指出1950年代的史學家們一方面通過分期將中國歷史與西方歷史等同起來，同時又堅持認為所有過渡本質上都是中國內源變動的產物。[87]今天「中國模式」的世界意義和中國「國情」的特色同時受到強調，我們在其中還是能夠看到同樣的矛盾。中國被看作是一種單一、隔絕、自我參照、自我封閉的政治思想體系；其「國情」比其他國家的「特殊情況」更特殊，因而是「獨一無二的」。根據這個「中國特殊性」的邏輯，中國不受一般歷史規律的制約，也無法與全球規範做比較。

同樣的現象也可見於大家對今天中國社會的「價值真空」問題的關注。列文森認為，清朝之後的儒家是思想失去了制度的基礎（君主制）；與此相反，改革開放以來我們所看到的是一個制度（黨國）失去了思想的基礎（毛澤東思想）。從這種類比我們可以學到很重要的教訓。列文森認為，儒家思想失去了其制度基礎就無法生存，必然會消失，只會剩下殘損的碎片，成為「舊建築物的殘磚斷瓦」。[88]但在這一點上他似乎錯

87 Ibid., vol. 3, p. 48.
88 Ibid., vol. 3, p. 113.

了：儘管有核心變化，儒家思想依然生存下來（或者說，各種自稱是儒家的思想潮流經久不衰），而且即使它今天沒有帝制時代的那種力量，也竟然再次產生一種出乎列文森想像之外的能量。同樣，我們不能認為，只因為一般人對毛澤東思想早已不感興趣或不再相信，甚至輕視毛澤東本人，就表明毛澤東時代的思想或習慣的全部特徵都隨著毛的去世而徹底消失：從1950、1960年代以來形成的革命傳統，也蛻化成另一種傳統主義。但是，這些思想和與之共生的思維慣性能否支撐當今中國新的夢想呢？列文森讓我們清楚地看到，一旦一個事物或思想被發明出來，它便不會徹底消失，而往往以變化了的形式在某個時刻復現。這個問題，即思想體系半衰期問題，提醒我們在思考當前中國所面臨的挑戰與話語抉擇時，要像列文森一樣，考慮話語形態應付的是何種問題、所給出的是何種答案、所否定的又是何種方案。新一代讀者在關注列文森著作時，應能不僅關注歷史學問題和方法，也能參照他的提問線索來理解目前意識形態的語境和我們自己在其中的位置。

20世紀以來中國持續現代化。進入21世紀，現代化取得正當性，步伐只有加快，沒有放緩，哲人能者認識到居安必須思危。列文森當年所提出的議題與解析的方式，不僅著眼在現代性外發的體現，並且打開了思維世界內省的視野，關注到世代交替之際的傳承斷裂和話語重構，以及現代人情感與知識資源上所經受的挑戰。就這個意義來看，列文森的史學關懷與方法，超越了對21世紀上半葉中國近現代史的解析，持續具有廣泛的闡釋力與開創性。從宏觀歷史層面來說，即使列文森有所誤判，也還能為我們提供一個有意義的視角，借以審視當前的中國。

最重要的是，儘管文化體驗和表達方式上的差異可能會妨礙人們立即實現相互理解，但列文森的世界主義、對人類智慧和人文價值觀的普遍性的信念依然很吸引人；這無疑是列文森對一種全面、全球性地觀照中國歷史的方法最有意義的貢獻之一。它既反駁了西方對於自

己的觀點的普遍主義假設，也挑戰了中國的例外主義假設。要把中國歷史寫成世界歷史的一部分，不等於說史學家必得找一大堆直接類比說明中國的歷史發展跟外國史一模一樣，但同時也不等於說中國的歷史發展跟與外國史不可比、無法比。在這些不相容的極端之外，必有許多中間道路可以選擇。與此同時，列文森對於歷史書寫持肯定態度，把歷史性的責任放在歷史學家的手裏。天下體系的崩潰有其悲劇的一面，但作為一個樂觀主義者，列文森想說服所有關心中國歷史的人士，這是歷史工作者參與到把中國史編入普世、全球歷史這一事業中的一個的機會。把中國歷史經驗再次整合於新的世界思想體系中，這是列文森才情所至、無所畏懼的一個表現，也是他作為一位開放的思想家、一位真正人文主義信徒的理想和目標。他在《儒家中國及其現代命運》三部曲的第二卷裏這樣講道：

> 某種真的可被稱為「世界歷史」的東西正在浮現，它不只是各種相互分離的文明的總和。研究中國的歷史學家在書寫過去時，可以有助於創造這種世界歷史。歷史學家若遠離了任何事實上和想像中的文化「侵略」和文化辯護，就能通過將中國帶入普遍的話語世界(universal world of discourse)，幫助世界在不止於技術的層面上統一起來。絕不應該去製造大雜燴，也不應該歪曲中國歷史去適應某種西方模式。相反，當對中國歷史的理解不傷害其完整性和獨特性，而且這種理解和對西方歷史的理解相互補充的時候，才會造就一個「世界」
>
> ……研究中國歷史應該不僅僅是因為其異國情調，或者對西方戰略的重要性，研究它是因為我們試圖用來理解西方的那個話語世界，也可以用來理解中國，而不必強求二者有相同的模式。如果我們能這樣去理解中國和西方，也許我們就能有助於造就這樣一個共同的世界。書寫歷史的行動本身即是一種歷史行動。[89]

---

89 Ibid., vol. 2, pp. viii–ix

列文森是一個充滿個性與智識上的魅力的人；他去世後，朋友們記得他「謙遜的魅力和愉快的自嘲故事」。[90] 作為一個在盎格魯—撒克遜世界找到了一種生活方式卻又同時保持了自己的身分的猶太人，列文森本人是一個非常國際化的人，並期待或至少希望看到中國也能夠以自己的方式進入（或重新進入）世界。列文森對我們當前思考中國的努力——其統一但不乏矛盾衝突的政治，多元化的社會以及經久不衰、代代有變的各種文化傳統——所做的貢獻遠不止「……及其現代命運」這個時髦的比喻。列文森以其獨特的風格對思考歷史大問題所展現的雄心令人驚嘆。半個世紀過去了，列文森當年對問題的提法仍然得到關注，這個意義比他所給出的答案更能啟發思路。儘管他關於從天下到國家的轉變以及儒家思想與現代生活不相容的答案在今天可能無法説服我們（這些觀點在當時也並沒有説服所有人），但他的觀點對我們提出了挑戰，促使我們提出具有相似的格局和意義的替代答案。

在過去一百年用英語寫作的現代中國歷史學家中，約瑟夫·列文森很可能是最具想像力的。對那些改變了千百萬中國人如何看待自己在世界中的位置的歷史性轉變所帶來的重大問題，他的看法繼續為所有關心這些問題的人提供著靈感。長久以來，中國讀者基本上無法接觸到他的著作全貌，這讓我們這些幾十年來一次又一次地向他的洞見尋求指導的人感到非常遺憾。我們希望在這裏提供的關於他的生平和思想的介紹將鼓勵中文學術界的同事們，以列文森本人在短暫學術生命中既嚴肅又興趣盎然的精神來參與他未完成的思想學術工作，並通過這種參與，更好地理解那些塑造了中國的過去和現在的力量、並使得塑造中國未來的力量更為強大。

90 Cohen, “Preparing for China at Berkeley: 1960–63.”



參考文獻

中日文文獻

一氏義良：《東洋美術史》，東京：綜合美術研究所，1936。

丁原英：〈一九一〇年長沙群眾的「搶米」風潮〉，《中國科學院歷史研究所第三所集刊》，第1輯（1954）。

丁道謙：〈由歷史變動律說到中國田制的「循環」〉，《食貨》，第5卷，第3期（1937年2月1日）。

人民文學出版社編輯部編：《詩經研究論文集》，北京：人民文學出版社，1959。

八幡關太郎：《支那畫人研究》，東京：明治書房，1942。

〈大總統告令〉，1914年9月25日，《教育公報》，第1卷，第5期（1914年10月）；1914年11月3日，《教育公報》，第1卷，第7期（1914年12月）。

小島祐馬：〈六変せる廖平の学説〉，《支那学》，第2卷，第9號（1922年5月）。

———：〈廖平の学〉，《芸文》，第8卷，第5號（1917年5月）。

———：《支那思想：社会経済思想》，東京：岩波書店，1936。

小野川秀美：〈清末の思想と進化論〉，《東方學報》，第21期（1952年3月）。

———：〈章炳麟の民族思想（中）〉，《東洋史研究》，第14卷，第3號（1955年10月）。

———：《清末政治思想研究》，京都：東洋史研究會，1960。

山井湧：〈明末清初における経世致用の学〉，《東方学論集》，東京：東方學會，1954。

中山久四郎：〈現代支那の孔子教問題について〉，《東亞論叢》，東京：文求堂，1940。

———：〈満州国と孔子教の新使命〉，《斯文》，第15卷，第8號（1933年8月）。
中山大學歷史系：〈對范文瀾《中國通史》簡編修訂本第一編的意見〉，《歷史研究》，1955年第1期。
中山優：《對支政策の本流：日本．東洋及今日の世紀》，東京：育生社，1937。
中共中央辦公廳：《中國農村的社會主義高潮》，北京：人民出版社，1956。
中村不折、小鹿青雲：《支那繪畫史》，東京：玄黄社，1923。
〈中國人民大學哲學系討論孟子評價問題〉，《光明日報》，1961年7月28日。
中國科學院哲學研究所中國哲學史組編：《中國大同思想資料》，北京：中華書局，1959。
云山生：〈仇英の画冊に就て〉，《国華》，第475號（1930年6月）。
井上源吾：〈儒家と伯夷盜跖説話〉，《支那学研究》，第13號（1955年9月）。
仁井田陞：《中國の農村家族》，東京：東京大學出版會，1952。
〈仇英唐人詩意画解〉，《国華》，第481號（1930年12月）。
今關天彭：〈沈石田事蹟（1）〉，《国華》，第457號（1928年12月）。
今關壽麿編：《宋元明清儒學年表》，東京，1920。
內野熊一郎：〈民国初．中期の経學観〉，《日本中國學會報》，第9號（1957）。
內藤虎次郎：《清朝史通論》，東京：弘文堂書房，1944。
———：《清朝書畫譜》，大阪：博文堂合資會社，1917。
———：〈董其昌蔡文姬画像（図絵解説）〉，《東洋美術》，第1期（1929年4月）。
友莊主人編：《石涛と八大山人》，神奈川縣：墨朋館，1952。
太史簡：〈文與道〉，《人民日報》，1962年1月21日。
戈公振：《中國報學史》，上海：商務印書館，1927。
戶田豐三郎：〈五行説成立の一考察〉，《支那學研究》，第12卷（1956）。
手塚良道：《儒教道 における君臣思想》，東京：藤井書店，1935。
毛澤東：《中國革命與中國共產黨》，香港：新民主出版社，1949。
牛夕：〈自商至漢初社會組織之探討〉，《清華週刊》，第35卷，第2期（1921年3月）。
王夫之：《船山遺書》，上海：太平洋書店，1933。
王世貞：《藝苑卮言附錄》，載氏著《弇州山人四部稿》，世經堂刻本。

王玉哲：〈有關西周社會性質的幾個問題〉，《歷史研究》，1957年第5期。
王安石：《周官新義》，上海：商務印書館，1937。
王明：〈《易經》和《易傳》的思想體系問題〉，《光明日報》，1961年6月23日。
王芝九、宋國柱編：《中學歷史教師手冊》，上海：上海教育出版社，1958。
王思治、杜文凱、王汝豐：〈關於兩漢社會性質問題的探討——兼評翦伯贊先生的「關於兩漢的官私奴婢問題」〉，《歷史研究》，1955年第1期。
王栻：《嚴復傳》，上海：上海人民出版社，1957。
王謝家：〈中華民國憲法宜專章定孔教為國教並許人民信教自由修正案〉，《孔教問題》，《宗聖學報》第18號附冊（1917）。
冉昭德：〈試論商鞅變法的性質〉，《歷史研究》，1957年第6期。
北一輝：《支那革命外史》，東京：聖紀書房，1941。
北京大學歷史系中國古代史研究室：〈《中國歷史綱要》討論會記錄〉，《歷史研究》，1957年第4期。
古棣：〈孔子和「大同」思想〉，《光明日報》，1961年5月24日。
史岩：〈宋季翰林圖畫院暨畫學史實繫年〉，《中國文化研究匯刊》，第3卷（1943年9月）。
左舜生：《萬竹樓隨筆》，香港：自由出版社，1953。
市古宙三：〈義和拳の性格〉，載仁井田陞編：《近代中國研究》，東京：好學社，1948。
本田成之著，江俠庵譯：《經學史論》，上海：商務印書館，1934。
田中喜作：〈橋本辰二郎氏藏惲南田筆果品清供図〉，《美術研究》，第7號（1932年7月）。
田中豐藏：《東洋美術談叢》，東京：朝日新聞社，1949。
田內高次：《支那教育學史》，東京：富山房，1942。
田島志一等：《東洋美術大観》，冊10，東京：審美書院，1911；冊11，東京：審美書院，1912。
田崎仁義：《支那古代經濟思想及制度》，東京：內外出版，1925。
任時先著，山崎達夫譯：《支那教育史》，東京：人文閣，1940。
任蛸：〈孔子《禮運》「大同」思想〉，《光明日報》，1961年5月12日。
任繼愈：〈中國古代醫學和哲學的關係〉，《歷史研究》，1956年第5期。
———：〈何啟、胡禮垣的改良主義思想〉，載馮友蘭等著：《中國近代思想史論文集》，上海：上海人民出版社，1958。
〈伊孚九筆山水図〉，《国華》，第174號（1904年10月）。

伊勢專一郎：〈文人画 ——南画より文人画への遂行〉，《東洋美術》，第3期(1929年9月)。

———：《支那山水畫史：自顧愷之至荊浩》，京都：東方文化學院京都研究所，1933。

全漢昇：〈清末反對西化的言論〉，《嶺南學報》，第5卷，第3–4期(1936年12月20日)。

吉澤忠：〈南画と文人画〉，《国華》， 第622號(1942年9月)； 第624號(1942年10月)。

《名人書畫集》，上海：商務印書館，1921。

向乃祺：〈自馬克思農業理論之發展論到我國土地問題〉，《社會科學季刊》，第5卷，第1–2期(1930年1–6月)。

向達等編：《太平天國》，上海：上海神州國光社，1952。

宇野哲人著，馬福辰譯：《中國近世儒學史》，台北：中華文化出版事業委員會，1957。

庄司莊一：〈陈亮の学〉，《東洋の文化と社会》，第4號(1955)。

朱東潤編選：《左傳選》，上海：古典文學出版社，1956。

朱偰：〈井田制度有無問題之經濟史上的觀察〉，《東方雜誌》，第31卷，第1期(1934年1月1日)。

朱壽朋編纂：《光緒東華續錄》。

朱熹：《孟子集注》，載氏著《四書章句集注》，上海：商務印書館，1935。

———：《禮一 · 周禮》，載李光地等纂修：《朱子全書》，1714。

朱謙之：〈十七八世紀西方哲學家的孔子觀〉，《人民日報》，1962年3月9日。

江瀚：〈孔學發微〉，《中國學報》，第1期(1912年11月)。

米澤嘉圃：〈仇英筆白描賺蘭亭図〉，《国華》，第708號(1951年3月)。

———：〈王石谷筆扇面山水図〉，《国華》，第614號(1942年1月)。

———：〈王石谷筆観瀑図〉，《国華》，第702號(1950年9月)。

何香凝：《回憶孫中山和廖仲愷》，北京：中國青年出版社，1957。

何茲全：〈關於中國古代社會的幾個問題〉，載文史哲雜誌編輯委員會編：《中國古史分期問題論叢》，北京：中華書局，1957。

余精一：〈井田制度新考〉，《東方雜誌》，第31卷，第14期(1934年7月16日)。

冷定庵：《社會主義思想史》，香港：自由出版社，1956。

吳世昌：《中國文化與現代化問題》，上海：觀察社，1948。

吳玉章：《中國歷史教程緒論》，上海：新華書店，1950。

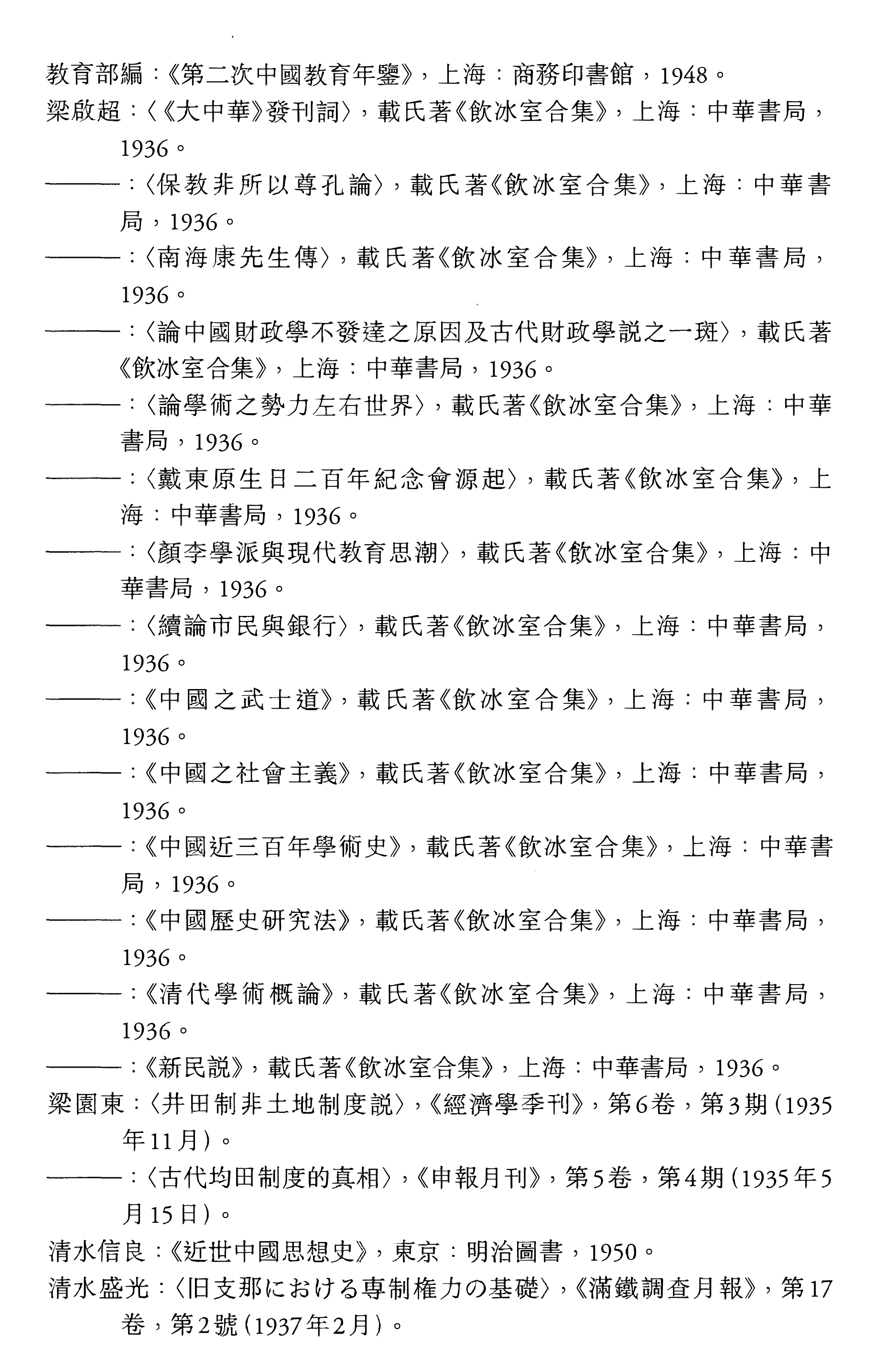
吳景賢：〈章太炎之民族主義史學〉，《東方雜誌》，第44卷，第4期(1948年4月)。

吳嘉謨編纂：《井研縣志》，無出版地，1900。
呂思勉：《中國通史》，出版機構不詳，1941。
呂振羽：〈西周時代的中國社會〉，《中山文化教育館季刊》，第2卷，第1期（1935年春）。
———：《史學研究論文集》，上海：華東人民出版社，1954。
呂鳳子：〈中國畫特有的技術〉，《金陵學報》，第2卷，第1期（1932年4月）。
宋育仁：〈孔學綜合政教古今統系流別論〉，《中國學報》，第9期（1913年7月）。
宋雲彬：《康有為》，北京：商務印書館，1955。
李天懷：〈尊孔說〉，《中國學報》，第7號（1913年5月）。
李文治：〈請定孔教為國教第二次意見書〉，《孔教問題》，《宗聖學報》第18號附冊（1917）。
李守庸：〈關於孔子的「均」的經濟思想的探討〉，《光明日報》，1962年3月12日。
李竹然編：《辛亥革命前的群眾鬥爭》，北京：通俗讀物出版社，1957。
李亞農：《中國的奴隸制與封建制》，上海：華東人民出版社，1954。
李長之：《中國畫論體系及其批評》，重慶：獨立出版社，1944。
李時岳：《辛亥革命時期兩湖地區的革命運動》，北京：生活．讀書．新知三聯書店，1957。
李埏：《閱史郤視》，上海：商務印書館，1937。
李鼎芳：《王莽》，上海：新知識出版社，1957。
李鼎聲：《中國近代史》，上海：光明書局，1933。
杜守素：《先秦諸子思想》，無出版信息。
杜而未：《中國古代宗教研究》，台北：學生書局，1959。
束世澂：〈孔子《春秋》〉，《歷史研究》，1962年第1期。
汪詒蓀：〈中國社會經濟史上均田制度的研究〉，《東方雜誌》，第33卷，第14期（1936年7月16日）。
〈沈石田筆贈吳寬行畫卷解〉，《国華》，第545號（1936年4月）。
沈宗騫：《芥舟學畫編》，載海晏編：《畫論叢刊》，北平：中華書局，1937。
那志良：《故宮博物院三十年之經過》，台北：中華叢書，1957。
亞東圖書館編：《科學與人生觀》，上海：亞東圖書館，1923。
周予同：《經今古文學》，上海：商務印書館，1926。
周予同、湯志鈞：〈王莽改制與經學中的今古文學問題〉，《光明日報》，1961年5月16日。

———：〈探討中國經學問題〉，《人民日報》，1961年5月31日。
周振甫：〈嚴復思想轉變之剖析〉，《學林》，第3期（1941年1月）。
《周禮》，《四庫叢刊》本，上海：商務印書館，1942。
和田幹男編：《東洋美術大觀》，東京：審美書院，1913。
季鎮淮：《司馬遷》，上海：上海人民出版社，1955。
彼得洛夫著，李時譯：《王充——中國古代的唯物主義者和啟蒙思想家》，北京：科學出版社，1956。
服部宇之吉：《孔子及孔子教》，東京：京文社，1926。
板野長八：〈康有為の大同思想〉，載仁井田陞編：《近代中國研究》，東京：好學社，1948。
林風眠：《藝術叢論》，上海：正中書局，1937。
河南大學歷史系編：《中國通史資料選集》，開封，1953。
〈河南歷史學界討論洪秀全的思想與儒家的關係問題〉，《光明日報》，1961年6月1日。
邵君樸：〈井地制度考〉，《嶺南學報》，第9卷，第2期（1949年6月）。
邵循正：〈辛亥革命前五十年間外國侵略者和中國買辦化軍閥官僚勢力的關係〉，《歷史研究》，1954年第4期。
邵循正等編：《中日戰爭》，上海：神州國光社，1956。
金毓黼等編：《太平天國史料》，北京：中華書局，1955。
長野朗：《支那は何 へ行く ？》，東京：支那問題研究所，1927。
〈阿部孝次郎氏所藏惲南田筆花卉冊〉，《美術研究》，第92號（1939年8月）。
青木正兒：〈石涛の画と画論と〉，《支那學》，第1卷，第8期（1921年4月）。
———：〈胡適を中心に渦いている文学革命（中）〉，《支那學》，第1卷，第2期（1920年10月）。
侯外廬：〈批判梁漱溟反動的歷史觀點及其復古主義〉，《歷史研究》，1956年第1期。
———：〈論中國封建制的形成及法典化〉，《歷史研究》，1956年第8期。
———：《中國古代社會史論》，北京：人民出版社，1955。
———：《中國早期啟蒙思想史》，北京：人民出版社，1956。
———：《近代中國思想學說史》，上海：生活書店，1947。
〈侯外廬談如何對待中國哲學史遺產〉，《光明日報》，1961年5月6日。
姜書閣：《桐城文派評述》，上海：商務印書館，1930。
《故宮書畫集》，北平：故宮博物院，1930。
洪仁玕：《資政新編》，載向達等編：《太平天國》，上海：神州國光社，1952。

相良克明：〈德の語の意義と其の変遷〉，載津田左右吉編：《東洋思想研究》，東京：岩波書店，1937。
相見繁一：《群芳清玩》，東京：芸海社，1914。
胡漢民：〈三民主義之認識〉，載黃埔中央軍事政治學校特別黨部編：《蔣胡最近言論集》，廣州，1927。
———：〈平均地權的真意及土地法原則的來源〉，載時希聖編：《胡漢民言行錄》，上海：廣益書局，1932。
———：〈胡漢民先生答胡適之先生的信〉，載朱執信等著：《井田制度有無之研究》，上海：華通書局，1930。
———：《三民主義的連環性》，上海：民智書局，1928。
———：《唯物史觀與倫理之研究》，上海：民智出版社，1925。
胡範若：〈中國井田制沿革考〉，《科學》，第10卷，第1期（1925年5月）。
胡適：〈井田辯〉，載氏著《胡適文存》，上海：亞東圖書館，1927。
胡繩：〈中國近代歷史的分期問題〉，《歷史研究》，1954年第1期。
胡繩武、金沖及：〈辛亥革命時期章炳麟的政治思想〉，《歷史研究》，第4期（1961）。
胡蠻：《中國美術史》，上海：群益出版社，1950。
范文瀾：〈試論中國自秦漢時成為統一國家的原因〉，《歷史研究》，1954年第3期。
范義田：〈西周的社會性質——封建社會〉，載文史哲雜誌編輯委員會編：《中國古史分期問題論叢》，北京：中華書局，1957。
倪今生：〈井田新證別論〉，《食貨》，第5卷，第5期（1937年3月1日）。
倪海曙譯：《論語選譯》，上海：東方書店，1954。
原富男：《中華思想の根 と儒学の優位》，東京：講談社，1947。
唐志契：《繪事微言》，上海：商務印書館，1935。
唐嘉弘：〈四川大學歷史系的教學和研究工作〉，《歷史研究》，1956年第2期。
夏文彥：《圖繪寶鑒》，借綠草堂刻本。
夏德渥：〈湖南安化教育界全體請定孔教國教書〉，《孔教問題》，《宗聖學報》第17號附冊（1916）。
夏鼐：〈十年來的中國考古新發現〉，《光明日報》，1959年10月15日。
孫力行：〈批判胡適的「井田辯」及其他〉，載《胡適思想批判》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，1955。
宮川尚志：〈禅譲による王朝革命の特質〉，《東方學》，第11卷（1955年10月）。

宮崎市定：《雍正帝》，東京：岩波書店，1950。
徐中舒：〈井田制度探源〉，《中國文化研究會刊》，第4卷，第1部分（1944年9月）。
———：〈論西周是封建制社會——兼論殷代社會〉，《歷史研究》，1957年第5期。
〈徐中舒論孔子政治思想〉，《光明日報》，1961年12月13日。
徐世昌：《清儒學案》，天津：文楷齋，1938。
———：《歐戰後之中國：經濟與教育》，上海：中華書局，1920。
徐沁：《明畫錄》，載《叢書集成》，北京：中華書局，1926。
徐崙編著：《什麼是封建社會？》，上海：上海人民出版社，1954。
徐懋庸：《文藝思潮小史》，長春：新中國書局，1940。
秦仲文：《中國繪畫學史》，北平：立達書局，1934。
荒木敏一：〈宋代に於ける殿試成立の事情〉，《東亞人文學報》，第3卷，第2期（1943年10月）。
酒卷貞一郎：《支那分割論：附．袁世凱》，東京：啟成社，1914。
馬端臨：《文獻通考》，浙江書局1896年版。
高田真治：《支那思想と現代》，東京：大日本圖書，1940。
高亨：〈周代地税制度考〉，載文史哲雜誌編輯委員會編：《中國古史分期問題論叢》，北京：中華書局，1957。
高耘輝：〈周代土地制度與井田〉，《食貨》，第1卷，第7期（1935年3月1日）。
高勞：《帝制運動始末記》，上海：商務印書館，1923。
堅瓠：〈「歐化」的中國〉，《東方雜誌》，第20卷，第4期（1923年2月25日）。
康有為：〈中國學報題詞〉，《中國學報》，第6期（1913年2月）。
———：〈中國學會報題詞〉，《不忍》，第2期（1913年3月）。
———：〈孔教會序〉，《不忍》，第1期（1913年3月）。
———：〈康南海致總統總理書〉，《孔教問題》，《宗聖學報》第17號附冊（1916）。
———：〈覆教育部書〉，《不忍》，第4期（1913年5月）。
張岱年：《中國唯物主義思想簡史》，北京：中國青年出版社，1957。
張純明：〈清代的幕制〉，《嶺南學報》，第9卷，第2期（1949）。
張舜徽：《中國史論文集》，武漢：湖北人民出版社，1956。
張霄鳴：《中國歷代耕地問題》，上海：新生命書局，1932。
強俊彥：〈李大釗與新文化運動〉，《歷史研究》，1959年第8期。
〈探討賈誼思想和《新書》真偽問題〉，《人民日報》，1961年10月5日。



教育部編：《第二次中國教育年鑒》，上海：商務印書館，1948。

梁啟超：〈《大中華》發刊詞〉，載氏著《飲冰室合集》，上海：中華書局，1936。

———：〈保教非所以尊孔論〉，載氏著《飲冰室合集》，上海：中華書局，1936。

———：〈南海康先生傳〉，載氏著《飲冰室合集》，上海：中華書局，1936。

———：〈論中國財政學不發達之原因及古代財政學説之一斑〉，載氏著《飲冰室合集》，上海：中華書局，1936。

———：〈論學術之勢力左右世界〉，載氏著《飲冰室合集》，上海：中華書局，1936。

———：〈戴東原生日二百年紀念會源起〉，載氏著《飲冰室合集》，上海：中華書局，1936。

———：〈顏李學派與現代教育思潮〉，載氏著《飲冰室合集》，上海：中華書局，1936。

———：〈續論市民與銀行〉，載氏著《飲冰室合集》，上海：中華書局，1936。

———：《中國之武士道》，載氏著《飲冰室合集》，上海：中華書局，1936。

———：《中國之社會主義》，載氏著《飲冰室合集》，上海：中華書局，1936。

———：《中國近三百年學術史》，載氏著《飲冰室合集》，上海：中華書局，1936。

———：《中國歷史研究法》，載氏著《飲冰室合集》，上海：中華書局，1936。

———：《清代學術概論》，載氏著《飲冰室合集》，上海：中華書局，1936。

———：《新民説》，載氏著《飲冰室合集》，上海：中華書局，1936。

梁園東：〈井田制非土地制度説〉，《經濟學季刊》，第6卷，第3期（1935年11月）。

———：〈古代均田制度的真相〉，《申報月刊》，第5卷，第4期（1935年5月15日）。

清水信良：《近世中國思想史》，東京：明治圖書，1950。

清水盛光：〈旧支那における専制権力の基礎〉，《滿鐵調查月報》，第17卷，第2號（1937年2月）。

〈盛茂燁筆山居訪問図解〉，《国華》，第543號（1946年2月）。
章炳麟：《國故論衡》，載氏著《章氏叢書》，浙江圖書館，1917–1919。
許宏烋：〈秦漢社會之土地制度與農業生產〉，《食貨》，第3卷，第7期（1936年3月1日）。
郭廷以：《太平天國史事日誌》，上海：商務印書館，1946。
郭沫若：〈開展歷史研究，迎接文化建設高潮〉，《歷史研究》，1954年第1期。
———：〈關於「厚今薄古」問題〉，《人民日報》，1958年6月11日。
———：〈關於目前歷史研究中的幾個問題〉，《新建設》（1959年4月）。
———：《十批判書》，北京：人民出版社，1954。
———：《奴隸制時代》，上海：新文藝出版社，1952。
郭紹虞：《中國古典文學理論批評史》，北京：人民文學出版社，1959。
郭斌佳：〈民國二次革命史〉，《國立武漢大學文哲季刊》，第4卷，第3期（1935）。
———：〈民國二次革命史（續）〉，《國立武漢大學文哲季刊》，第4卷，第4期（1935）。
郭湛波：《近五十年中國思想史》，北平：人文書店，1936。
郭湛波著，神谷正男譯：《現代支那思想史》，東京：生活社，1940。
野村浩一：〈清末公羊学派の形成と康有為学の歴史的意義〉，《国家学会雑誌》，第71卷，第7號（1958）；第72卷，第1號（1959）。
陳千鈞：〈論《資治通鑒》——與聶崇岐、王崇武兩先生商榷〉，《歷史研究》，1957年第7期。
陳少白：《興中會革命史要》，載《辛亥革命》（一），上海：上海人民出版社，1957。
陳正謨：〈平均地權與中國歷代土地問題〉，《中山文化教育館季刊》，第9卷，第3期（1937年秋）。
陳兆焜：〈中國古代田賦興革論略〉，《國立北京大學法學院社會科學季刊》，第2卷，第2期（1943年夏）。
陳伯達：〈批判的繼承和新的探索〉，《紅旗》（1959年第13期）。
———：《竊國大盜袁世凱》，北京：人民出版社，1955。
陳伯瀛：《中國田制叢考》，上海：商務印書館，1935。
陳孟麟：〈關於西周社會性質問題〉，載文史哲雜誌編輯委員會編：《中國古史分期問題論叢》，北京：中華書局，1957。
陳恭祿：《中國近代史》，上海：商務印書館，1935。
陳寅恪：《唐代政治史述論稿》，上海：商務印書館，1947。

陳登原：〈西學來華時國人之武斷態度〉，《東方雜誌》，第27卷，第8期（1930年4月）。
陳煥章：《孔教論》，上海：商務印書館，1912。
———：《孔教論節錄》，太原：宗聖會社，1918。
陳澧：《東塾讀書記》，上海，1898。
陳獨秀：〈憲法與孔教〉，載氏著《獨秀文存》，上海：亞東書局，1937。
陶希聖：〈王安石的社會思想與經濟政策〉，《社會 科學季刊》，第5卷，第2期（1935年9月）。
陶菊隱：《六君子傳》，上海：中華書局，1946。
———：《北洋軍閥統治時期史話》，北京：三聯書店，1957。
———：《近代軼聞》，上海：中華書局，1940。
陸世儀：《思辨錄輯要》，載張伯行編，左宗棠補編：《正誼堂全書》。
嵇文甫：〈中南地區史學界在廣州舉行學術討論會〉，《光明日報》，1961年5月19日。
———：《春秋戰國思想史話》，北京：中國青年出版社，1958。
惲壽平：《甌香館畫跋》，載蔣光煦輯：《別下齋叢書》，上海：商務印書館，1923。
斐民：《中國近代思想發展簡史》，上海：時代書局，1949。
〈斯特哥爾摩第十一次國際歷史學家大會上的論爭〉，《人民日報》，1961年2月26日。
曾紀澤：《曾侯日記》，上海：出版機構不詳，1881。
曾國藩：〈聖哲畫像記〉，載氏著《曾文正公全集》，上海：鴻寶書局，1917。
———：《日記》，載氏著《曾文正公全集》，上海：鴻寶書局，1917。
森本竹城：《清朝儒學史概說》，東京：文書堂，1931。
〈湖北公民黎大鈞等上參眾兩院請定國教書〉，《孔教問題》，《宗聖學報》第18號附冊（1917）。
無僶：〈孔子非滿洲之護符〉，《民報》，第11號（1907年1月30日）。
程顥：〈論王霸札子〉，載《二程文集》，長沙：商務印書館，1941。
舒新城：《近代中國教育思想史》，上海：中華書局，1929。
《華僑日報》，紐約，1962年4月8日。
馮友蘭：〈康有為的思想〉，載馮友蘭等著：《中國近代思想史論文集》，上海：上海人民出版社，1958。
———：《新事論》，長沙：商務印書館，1940。
馮自由：《社會主義與中國》，香港：社會主義研究所，1920。

黃宗羲：《明夷待訪錄》，載顧湘輯：《小石山房叢書》，1874。
黃賓虹：《古畫微》，上海：商務印書館，1931。
《新華半月刊》，第145期（1958年12月）。
《會試硃卷》，載廖平：《四益館經學叢書》，成都，1886。
楊幼炯：《中國政治思想史》，上海：商務印書館，1937。
楊幼炯著，森山喬譯：《支那政黨史》，東京：日光書院，1940。
楊向奎：〈試論先秦時代齊國的經濟制度〉，載文史哲雜誌編輯委員會編：《中國古史分期問題論叢》，北京：中華書局，1957。
楊明齋：《評中西文化觀》，北京：中華書局，1924。
楊家駱：《民國名人圖鑒》，南京：辭典館，1937。
楊偉立、魏君弟：〈漢代是奴隸社會還是封建社會？〉，《歷史研究》，1956年第2期。
楊寬：《商鞅變法》，上海：上海人民出版社，1955。
楊蔭深：《中國文學家列傳》，上海：中華書局，1939。
溫肇桐：《新中國的新美術》，上海：商務印書館，1950。
滝精一：〈支那画の二大潮流〉，《国華》，第458號（1929年1月）。
———：〈沈啟南九段錦画冊に就いて〉，《国華》，第495號（1932年2月）。
———：〈藍瑛筆飛雪千山図解〉，《国華》，第477號（1930年8月）。
葉青：《怎樣研究「三民主義」》，台北：帕米爾書店，1951。
葛生能久：《日支交涉外史》，東京：黑龍會出版部，1939。
董仲舒：《春秋繁露》，載張之純編纂：《諸子精華錄》，上海：商務印書館，1924。
董其昌著，汪汝錄輯：《畫禪室隨筆》，北京，1840。
鄒一桂：《小山畫譜》，載張祥河編：《四銅鼓齋論畫集刻》，北京琉璃廠會文齋藏版，1909。
鄒卓立：〈社會主義平議〉，《學衡》，第12期（1922年12月）。
鈴木虎雄：〈股文比法の前驅〉，《支那學》，第4卷，第1期（1926年7月）。
實藤惠秀：《日本文化の支那への影響》，東京：螢雪書院，1940。
實藤惠秀：《新中国の儒教批判》，東京：實業之日本社，1948。
廖平：〈大同學說〉，《中國學報》，第8期（1913年6月）。
———：〈中外比較改良編序〉，載氏著《六譯館叢書》，成都：存古書局，1921。
———：〈與康長素書〉，《中國學報》，第8期（1913年6月）。
———：〈論詩序〉，《中國學報》，第4期（1916年4月）。
———：〈覆劉申叔書〉，《中國學報》，第2期（1916年2月）。

———：《古學考》，北京：景山書社，1935。
———：「履歷」，載氏著《四益館經學叢書》，成都，1886。
廖仲愷：〈中國實業的現狀及產業落後的原因〉，載中國國民黨執行委員會實業部輯編：《中國國民黨實業講演》，上海：民智書局，1924。
———：〈答胡適之論井田書〉，載氏著《廖仲愷集》，太原：中山圖書社，1926。
———：〈農民運動所當注意之要點〉，載鄭兀選註：《黨國先進言論集》，長沙：商務印書館，1938。
《廖仲愷文集》，廣東，1961。
福井康順：《現代中國思想》，東京：早稻田大學出版部，1955。
福田勝藏：〈社會文化篇（教育）〉，載秀島達雄編：《現代支那講座》，上海：東亞同文書院支那研究部，1939。
趙琳：〈井田制度的研究〉，《史地叢刊》，第1期（1933）。
趙豐田：〈晚清五十年經濟思想史〉，《燕京學報》，專號18，北平：哈佛燕京學社，1939。
齊思和：〈批判胡適派對於世界史的反動唯心觀點〉，《歷史研究》，1956年第6期。
———：〈孟子井田說辨〉，《燕京學報》，第35期（1948年12月）。
———：〈魏源與晚清學風〉，《燕京學報》，第39期（1950年12月）。
齊思和等編：《鴉片戰爭》，上海：神州國光社，1954。
劉大鈞：〈中國古代田制研究〉，《清華學報》，第3卷，第1期（1926年7月）。
劉伯明：〈共和國民之精神〉，《學衡》，第10期（1922年10月）。
劉思訓：《中國美術發達史》，上海：商務印書館，1946。
劉師培：〈君政復古論（上）〉，《中國學報》，第1期（1916年1月）。
———：〈君政復古論（中）〉，《中國學報》，第2期（1916年2月）。
———：〈致廖季平論天人書〉，《中國學報》，第2期（1916年2月）。
劉澤華：〈試論孔子的富民思想〉，《光明日報》，1962年6月22日。
德富蘇峰：《公爵山県有朋伝》，東京：原書房，1933。
滕固：〈關於院體畫和文人畫之史的考察〉，《輔仁學報》，第2卷，第2期（1930年9月）。
潘力山：〈社會主義與社會政策〉，《東方雜誌》，第21卷，第16期（1924年8月25日）。
潘天壽：《中國繪畫史》，上海：商務印書館，1935。
翦伯贊：〈關於兩漢的官私奴婢問題〉，《歷史研究》，1954年第4期。

翦伯贊等編：《義和團》，上海：上海人民出版社，1953。
蔡尚思：《中國傳統思想總批判》，上海：棠棣出版社，1949。
———：《蔡元培學術思想傳記》，上海：棠棣出版社，1951。
衛聚賢：〈井田的材料〉，《學藝》，第14卷，第4期（1935年5月15日）。
鄧初民：〈土地國有問題〉，《東方雜誌》，第22卷，第19期（1923年10月10日）。
鄭行巽：〈井田考（上）〉，《經濟學季刊》，第5卷，第2期（1934年8月）。
鄭權中：《史記選講》，北京：中國青年出版社，1959。
魯迅：〈對於《新潮》一部分的意見〉，載氏著《魯迅三十年集》，無出版地，1947。
〈魯滌平演說詞〉，《世界曙光之中華文化》，長沙：中華文化復興社，1928。
黎澍：〈毛澤東同志的《改造我們的學習》和中國歷史科學〉，《人民日報》，1961年7月8日。
橋本增吉：〈支那古代田制考〉，《東洋學報》，第12卷，第1號（1922）；第12卷，第4號（1922）；第15卷，第1號（1925）。
盧前：《八股文小史》，上海：商務印書館，1937。
蕭一山：《清代通史》，上海：商務印書館，1927。
———：《曾國藩》，重慶：勝利出版社，1944。
蕭公權：《中國政治思想史》，上海：商務印書館，1946。
蕭錚：〈平均地權真詮〉，《地政月刊》，第1卷，第1期（1933年1月）。
錢塘：《改訂述古錄》，載《皇清經解》，1829。
錢穆：《中國近三百年學術史》，重慶：商務印書館，1945；台北：商務印書館，1957。
———：《國史大綱》，上海：商務印書館，1940；重慶：商務印書館，1944。
戴震：《孟子字義疏證》，載《安徽叢書》，上海：《安徽叢書》編印處，1936。
———：《東原文集》，載《安徽叢書》，上海：《安徽叢書》編印處，1936。
繆鉞：〈講授中國歷史對於文化部分如何處理〉，《光明日報》，1961年5月30日。
臨時台灣舊慣調查會第一部報告：《清國行政法》，卷1，修訂版，東京：大安，1914；卷2，神戶，1910；卷4，東京：大安，1911；卷5，東京：大安，1911。
薛正清：〈孔子共和學說〉，《中國學報》，第7期（1913年5月）。
薛福成：〈應詔陳言書〉，《庸庵文編》，載氏著《庸庵全集》，1884–1898。

———：《籌洋芻議．利器》，載氏著《庸庵全集》，1884–1898。
鍾紀明：《向民間文藝學習》，上海：新華書店，1950。
鍾肇鵬：〈從「仁」和「禮」看孔子思想的階級性〉，《光明日報》，1961年12月12日。
顏元：《存治篇》，載氏著《顏李叢書》，1923。
———：《存學編》，載《畿輔叢書》，1879。
———：《習齋記餘》，上海：商務印書館，1936。
魏建猷：〈清雍正朝試行井田制的考察〉，《史學年報》，第1卷，第5期(1933年8月)。
魏源：《古微堂集》，光緒四年淮南書局刻本，1878。
魏應麒：《中國史學史》，上海：商務印書館，1941。
羅振玉：《本朝學術源流概略》，載氏著《遼居雜著》(乙編)，遼東，1933。
羅根澤：《中國文學批評史》，上海：古典文學出版社，1957。
藤原定：〈 末思想の潮流〉，載實藤惠秀編：《近代支那思想》，東京：光風館，1942。
———：《近代中國思想》，東京：思潮社，1948。
譚丕謨：《清代思想史綱》，上海：開明書店，1947。
譚嗣同：《仁學》，載氏著《譚嗣同全集》，北京：生活．讀書．新知三聯書店，1954。
關鋒、林聿時：〈論孔子〉，《哲學研究》，第4期(1961年7月25日)。
關鋒、林聿時：〈論孔子的「仁」和「禮」〉，《人民日報》，1961年7月23日。
蘇洵：〈史論上〉，《嘉祐集》，載《四部備要》，上海：中華書局。
———：〈田制〉，載《三蘇文集》，上海：中華書局，1912。
蘭州大學中文系孟子譯註小組編：《孟子譯註》，北京：中華書局，1960。
顧炎武：《日知錄》，康熙十四年遂初堂刻本，1695；黃汝成集釋本，1834；上海：商務印書館，1933。
顧頡剛：《古史辨》，北京：景山書社，1931。
———：《秦漢的方士與儒生》，上海：群聯出版社，1955。

西文文獻

A China Missionary, "First Thoughts on the Debacle of Christian Missions in China," *African Affairs*, vol. 51, no. 202 (Jan. 1952).
A Guide to New China, Peking: Foreign Languages Press, 1953.

Aaron, R. I., *The Theory of Universals*, Oxford: Clarendon Press, 1952.

Abrams, M. H., *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*, New York: Oxford University Press, 1953.

Ai, Chung-hsin, "Hsü Pei-hung—an Outstanding Painter," *People's China*, vol. 3 (1954).

Alföldi, Andrew, *A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire: The Clash between the Senate and Valentinian I*, Oxford: Clarendon Press, 1952.

Annan, Neol Gilroy, *Leslie Stephen: His Thought and Character in Relation to His Time*, Cambridge: Harvard University Press, 1952.

Aquinas, Thomas, *Concerning Being and Essence*, trans. George G. Leckie, New York and London: Appleton-Century, 1937.

Aristotle, *Metaphysics*.

Arnold, Matthew, "The Literary Influence of Academies," *Essays in Criticism*, Boston: Ticknor and Fields, 1865.

———, *Culture and Anarchy*, London: Smith, Elder & Co., 1920.

Auerbach, Erich, "Vico and Aesthetic Historism," *Scenes from the Drama of European Literature*, New York: Meridian Books, 1959.

Ayers, William, "The Society for Literary Studies, 1921–1930," *Papers on China*, vol. 8 (Feb. 1953), Harvard University.

Ayscough, Florence Wheelock, *Catalogue of Chinese Paintings Ancient and Modern by Famous Masters*, Shanghai, n.d.

Baczkowski, Wlodzimierz, "Perspective I: World History," *Bear and Dragon*, ed. James Burnham, New York: National Review, Incorporated, 1960.

Balázs, Étienne, "Les aspects significatifs de la société chinoise," *Asiatische Studien*, vol. 6 (1952).

Baldwin, James, *Notes of a Native Son*, Boston: Beacon Press, 1955.

Barber, Elinor G., *The Bourgeoisie in 18th-Century France*, Princeton: Princeton University Press, 1955.

Barbu, Zevedei, *Problems of Historical Psychology*, New York: Grove Press, 1960.

Barnett, A. Doak, *Communist China and Asia: Challenge to American Policy*, New York: Harper, 1960.

Baron, Salo W., *A Social and Religious History of the Jews*, New York: Columbia University Press, 1952.

Baron, Salo W. and Blau, Joseph L., *Judaism: Postbiblical and Talmudic Period*, New York: Liberal Arts Press, 1954.

Baynes, Norman H., *Byzantine Studies and Other Essays*, London: Athlone Press, University of London, 1955.

Berlin, Isaiah, "History and Theory: The Concept of Scientific History," *History and Theory*, vol. 1, no. 1 (1960).

Bernal, J. D., "A Scientist in China," *The New Statesman and Nation*, vol. 49, no. 1255 (Mar. 26, 1955).

Bernard-Maitre, Henri, *Sagesse chinoise et philosophie chrétienne*, Paris: Cathasia, 1935.

Biggerstaff, Knight, "The T'ung Wen Kuan," *Chinese Social and Political Science Review*, vol. 18, no. 3 (Oct. 1934).

Biot, Edouard, trans., *Le Tcheou-li ou Rites des Tcheou*, Paris: Imprimerie Nationale, 1851.

Birch, Cyril, "Lao She: The Humourist in His Humour," *The China Quarterly*, no. 8 (Oct.–Dec. 1961).

Bloch, Marc, *Les rois thaumaturges*, Strasbourg: Librairie Istra, 1924.

Boardman, Eugene Powers, *Christian Influence Upon the Ideology of the Taiping Rebellion, 1851–1864*, Madison: University of Wisconsin Press, 1952.

Boas, Franz, *The Mind of Primitive Man*, New York: Macmillan, 1938.

Bodde, Derk, "Harmony and Conflict in Chinese Philosophy," *Studies in Chinese Thought*, ed. Arthur J. Wright, Chicago: Chicago University Press, 1953.

Bodde, Derk, *Peking Diary*, New York: Schuman, 1950.

Borowitz, Albert, *Fiction in Communist China* (mimeo.), Cambridge: Center for International Studies, MIT, 1954.

Bowra, C. M., *The Creative Experiment*, London: Macmillan, 1949.

Bradley, Kenneth, "Personal Portrait: Sir Andrew Cohen," *London Calling*, no. 745 (Feb. 11, 1954).

Brandon, S. G. F., "The Myth and Ritual Position Critically Considered," *Myth, Ritual and Kingship: Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, ed. S. H. Hooke, Oxford: Clarendon Press, 1958.

Brewitt-Taylor, C. H., trans., *The Romance of the Three Kingdoms*, Shanghai: Kelly & Walsh, 1925.

Britton, Roswell S., *The Chinese Periodical Press, 1800–1912*, Shanghai: Kelly & Walsh, 1933.

Broderick, Alan Houghton, *An Outline of Chinese Painting*, London: Avalon Press, 1949.

Brogan, D. W., "The 'Nouvelle Revue Française'," *Encounter* (Mar. 1959).

Bronowski, J., *William Blake, 1757–1827*, Harmondsworth: Penguin Books, 1954.

Bruford, W. H., "The Idea of 'Bildung' in Wilhelm von Humboldt's Letters," *The Era of Goethe: Essays Presented to James Boyd*, Oxford: Blackwell, 1959.

Buber, Martin, *Moses*, Oxford and London: Phaidon, 1946.

Bulling, A. and Ayers, John, "Chinese Art of the Ming Period in the British Museum," *Oriental Art*, vol. 3, no. 2 (1950).

Burckhardt, Jacob, *Force and Freedom* (*Weltgeschichtlishe Betrachtnngen*), New York: Pantheon Books, 1955.

Burling, Judith and Hart, Arthur, "Contemporary Chinese Painting," *Magazine of Art*, vol. 42, no. 6 (Oct. 1949).

Cahill, James F., "Confucian Elements in the Theory of Painting," *The Confucian Persuasion*, ed. Arthur F. Wright, Stanford: Stanford University Press, 1960.

Cammann, Schuyler, *China's Dragon Robes*, New York: Ronald Press, 1952.

Casper, Bernard M., *An Introduction to Jewish Bible Commentary*, New York and London: T. Yoseloff, 1960.

Cassirer, Ernst, *Substance and Function*, Chicago: Chicago University Press, 1923.

———, *The Myth of the State*, New Haven: Yale University Press, 1946.

———, *The Problem of Knowledge*, New Haven: Yale University Press, 1950.

Cassirer, H. W., *A Commentary on Kant's "Critique of Judgment,"* London: Methuen, 1938.

Chan, Albert, "The Decline and Fall of the Ming Dynasty, A Study of the Internal Factors," unpublished Ph.D. thesis, Harvard University, 1953.

Chan, David B., "The Problem of the Princes as Faced by the Ming Emperor Hui (1399–1402)," *Oriens*, vol. 11, nos. 1–2 (1958).

———, "The Role of the Monk Tao-Yen in the Usurpation of the Prince of Yen (1398–1402)," *Sinologica*, vol. 6, no. 2 (1959).

Chan, Wing-tsit, *Religious Trends in Modern China*, New York: Columbia University Press, 1953.

Chang, Carsun, *The Development of Neo-Confucian Thought*, New York: Bookman Associates, 1957.

Chang, Chung-li, *The Chinese Gentry: Studies on Their Role in Nineteenth-Century Chinese Society*, Seattle: University of Washington Press, 1955.

Chang, Jen-hsia, "Flower-and-Bird Painting," *China Reconstructs*, vol. 3 (May–June 1953).

Chao, Yuen Ren, "What is Correct Chinese?," *Journal of the American Oriental Society*, vol. 81, no. 3 (Aug.–Sept. 1961).

Chavannes, Edouard and Petrucci, Raphael, *La peinture chinoise au Musée Cernuschi, Averil–Juin 1912* (Ars Asiatica I), Brussels and Paris: Librairie Nationale d'Art et d'Histoire, 1914.

Chen, Huan-chang, *The Economic Principles of Confucius and His School*, New York: Columbia University Press, 1911.

Ch'en, Jerome, *Yuan Shih-k'ai, 1859–1916: Brutus Assumes the Purple*, London: George Allen and Unwin, 1961.

Chen, S. H., "Multiplicity in Uniformity; Poetry and the Great Leap Forward," *The China Quarterly*, no. 3 (July–Sept. 1960).

Ch'en, Yuan, "Chinese Culture in Wartime," *Journal of the Royal Society of Arts*, vol. 44, no. 4728 (Oct. 11, 1946).

Cherniavsky, Michael, *Tsar and People: Studies in Russian Myths*, New Haven and London: Yale University Press, 1961.

Ch'i, Ssu-ho, "Professor Hung on the Ch'un-ch'iu," *Yenching Journal of Social Studies*, vol. 1, no. 1 (June 1938).

Chiang, Kai-shek, *China's Destiny and Chinese Economic Theory*, ed. Philip Jaffe, New York: Roy Publisher, 1947.

Ch'ien, Tuan-sheng, "Study [*hsüeh-hsi*] for the Purpose of Self Reform and Better Service to the Fatherland," *Jen-min jih-pao* (Peking, Nov. 6, 1951), trans. Chao Kuo-chün, Cambridge: Harvard University, 1952.

Chou, En-lai, "The People's Liberation War and Problems in Literature and Art," *The People's New Literature*, Peking: Cultural Press, 1951.

Chou, Ling, *La peinture chinoise contemporaine de style traditionel*, Paris: Editions Euros, 1949.

Chou, Yang, "The People's New Literature," *The People's New Literature*, Peking: Cultural Press, 1951.

Chou, Yang, *China's New Literature and Art*, Peking: Foreign Languages Press, 1954.

Chow, Tse-tsung, "The Anti-Confucian Movement in Early Republican China," *The Confucian Persuasion*, ed. Arthur F. Wright, Stanford: Stanford University Press, 1960.

———, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*, Cambridge: Harvard University Press, 1960.

Chuan, T. K., "Philosophy Chronicle," *T'ien Hsia Monthly*, vol. 4, no. 3 (Mar. 1936).
Clark, Gerald, *Impatient Giant: Red China Today*, New York: D. McKay Co., 1959.
Clark, Kenneth, *Landscape into Art*, London: Murray, 1949.
Cobban, Alfred, *A History of Modern France: Old Régime and Revolution, 1715–1799*, Harmondsworth: Penguin Books, 1957.
Cohen, Arthur A., *Martin Buber*, New York: Hillary House, 1957.
Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium*, London: Harper & Row, 1957.
Cohn, William, *Chinese Painting*, London and New York: Phaidon Press, 1948.
Collingwood, R. G., *An Autobiography*, Harmondsworth: Penguin, 1944.
———, *An Essay on Philosophical Method*, Oxford: Clarendon Press, 1933.
———, *The Idea of History*, Oxford: Clarendon Press, 1946.
Communist China Digest, no. 8 (Jan. 15, 1960); no. 17 (June 6, 1960); no. 20 (July 26, 1960); no. 26 (Oct. 18, 1960).
Contag, Victoria, "Das Mallehrbuch für Personen-Malerei des Chieh Tzu Yüan," *T'oung Pao*, vol. 33, no. 1 (1937).
———, *Die Beiden Steine*, Braunschweig: H. Klemm, 1950.
———, *Die Sechs Berühmten Maler der Ch'ing-Dynastie*, Leipzig: E. A. Seemann, 1940.
———, "Schriftcharakteristeken in der Malerei, dargestellt an Bildern Wang Meng's und anderer Maler der Südschule," *Ostasiatische Zeitschrift*, vol. 17, nos. 1–2 (1941).
———, "Tung Ch'i-ch'ang's *Hua Ch'an Shih Sui Pi* und das *Hua Shuo* des Mo Shih-lung," *Ostasiatische Zeitschrift*, vol. 9, nos. 3–4 (May–Aug. 1933).
Coomaraswamy, Ananda K., *Why Exhibit Works of Art?: Collected Essays on the Traditional or "Normal" View of Art*, London: Luzac & Co., 1943.
Coomeraswamy, Ananda K., *Figures of Speech or Figures of Thought*, London: Messrs. Luzac and Co., 1946.
Copland, Aaron, *Music and Imagination*, Cambridge: Harvard University Press, 1952.
Crombie, A. C., *Augustine to Galileo*, London: Falcon Press, 1952.
d'Avenel, G., *La noblesse française sous Richelieu*, Paris: Librarie A. Colin, 1901.
Daily Report: Foreign Radio Broadcasts, no. 248 (Dec. 22, 1960).
Dakin, Douglas, *Turgot and the Ancien Régime in France*, London: Methuen, 1939.
de Bary, W. Theodore, "A Reappraisal of Neo-Confucianism," *Studies in Chinese Thought*, ed. Arthur F. Wright, Chicago: Chicago University Press, 1953.

———, "Chinese Despotism and the Confucian Ideal: A Seventeenth-Century View," *Chinese Thought and Institutions*, ed. John K. Fairbank, Chicago: Chicago University Press, 1957.

de Maistre, Joseph, *Du Pape*, Paris, n.d.

de Musset, Alfred, *La confession d'un enfant du siècle*, Paris: Charpentier, 1862.

de Tocqueville, Alexis, *The Old Régime and the French Revolution*, New York: Anchor Books, 1955.

Delatte, Louis, *Les traits de la royauté d'Ecphante, Diotegène, et Sthénidas*, Liege and Paris: E. Droz, 1942.

Demiéville, Paul, "Présentation," *Aspects de la Chine: Langue, histoire, religions, philosophie, littérature, arts*, Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

———, "Review of 'Hou Che wen ts'ouen,'" *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, vol. 23 (1923).

des Rotours, Robert, *La traité des Examens: Traduit de la Nouvelle Histoire des T'ang*, Paris: E. Leroux, 1932.

Diderot, Denis, "The Encyclopaedia," *"Rameau's Nephew" and Other Works*, trans. Jacques Barzun and Ralph H. Bowen, New York: Bobbs-Merrill, 1956.

Dru, Alexander, ed., *The Letters of Jacob Burckhardt*, New York: Pantheon Books, 1955.

Dubosc, J. P., "A New Approach to Chinese Painting," *Oriental Art*, vol. 3, no. 2 (1950).

Dumoulin, Heinrich, *The Development of Chinese Zen after the Sixth Patriarch in the Light of Mumonkan*, New York: First Zen Institute of America, 1953.

Duncan, C. S., "The Scientist as a Comic Type," *Modern Philosophy*, vol. 14, no. 5 (Sept. 1916).

Durkheim, Emile, *Sociology and Philosophy*, London: Cohen & West Limited, 1953.

Duyvendak, J. J. L., *China's Discovery of Africa*, London: A. Probsthain, 1949.

———, *The Book of Lord Shang: A Classic of the Chinese School of Law*, London: A. Probsthain, 1928.

Eberhard, Wolfram, "Zur Landwirtschaft der Han-Zeit," *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin*, vol. 35, part 1, Ostasiatische Studien, 1932.

Ecke, Gustav, "Comments on Calligraphies and Paintings," *Monumenta Nipponica*, vol. 3 (1938).

Einstein, Albert, "Autobiographical Notes," *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, ed. Paul Arthur Schilpp, Evanston: The Library of Living Philosophers, Inc., 1949.

Eliot, T. S., *What Is A Classic?*, London: Faber and Faber, 1945.

Elisséev, Serge, "Sur le paysage à l'encre de Chine du Japon," *Revue des Arts Asiatiques*, no. 2 (June 1925).

Engels, Friedrich, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, Berlin: Dietz, 1954.

Evans, B. Ifor, *Literature and Science*, London: Allen & Unwin, 1953.

Fallers, L. A., "Despotism, Status Culture and Social Mobility in an African Kingdom," *Comparative Studies in Society and History*, vol. 2, no. 1 (Oct. 1959).

Febvre, Lucien, *Au coeur religieux du XVI siècle*, Paris: SEVPEN, 1957.

Fei, Hsiao-tung, *China's Gentry: Essays in Rural-Urban Relations*, Chicago: Chicago University Press, 1952.

Feng, Hsüeh-feng, "Lu Hsun, His Life and Thought," *Chinese Literature*, no. 2 (Spring 1952)—reprinted in *Current Background*, no. 217 (Oct. 30, 1952), American Consulate General, Hong Kong.

Feng, Yuan-chun, *A Short History of Classical Chinese Literature*, Peking: Foreign Languages Press, 1958.

Feng, Yu-lan, "Chinese Philosophy and Its Possible Contribution to a Universal Philosophy," *East and West*, vol. 1, no. 4 (Jan. 1951).

Ferguson, John C., *Chinese Painting*, Chicago: University of Chicago Press, 1927.

———, "Wang Ch'uan," *Ostasiatische Zeitschrift*, vol. 3, no. 1 (Apr.–June 1914).

Ferrero, Guglielmo, *The Principles of Power*, New York: G. P. Putnam's Sons, 1942.

Feuer, Lewis S., "Marxism as History," *Survey*, no. 41 (Apr. 1962).

Feuerwerker, Albert and Cheng, S., *Chinese Communist Studies of Modern Chinese History*, Cambridge: Harvard University Press, 1961.

Feuerwerker, Albert, "Chinese History in Marxian Dress," *American Historical Review*, vol. 66, no. 2 (Jan. 1961).

———, *Flood Tide in China*, London: Cresset Press, 1958.

Fitzgerald, C. P., "The Renaissance Movement in China," *Meanjin*, vol. 9, no. 2 (Winter 1950).

Folk Arts of New China, Peking: Foreign Languages Press, 1954.

Forbes, Duncan, "James Mill and India," *The Cambridge Journal*, vol. 5, no. 1 (Oct. 1951).

Ford, Franklin L., *Robe and Sword: The Regrouping of the French Aristocracy after Louis XIV*, Cambridge: Harvard University Press, 1953.

Fowke, Frank Rede, *The Bayeux Tapestry: A History and Description*, London: G. Bell & Sons, 1913.

Franke, Herbert, "Zur Biographie des Pa-Ta-Shan-Jen," *Asiatica: Festschrift Friedrich Weller*, Leipzig: O. Harrassowitz, 1954.

Franke, Wolfgang, *The Reform and Abolition of the Traditional Chinese Examination System*, Cambridge: Harvard University Press, 1960.

Freedman, Maurice, *Lineage Organization in Southeastern China*, London: Athlone Press, 1958.

———, "The Family in China, Past and Present," *Pacific Affairs*, vol. 34, no. 4 (Winter 1961–1962).

Freeman, Mansfield, "Yen His Chai, a Seventeenth Century Philosopher," *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 57 (1926).

Fung, Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy: The Period of the Philosophers (from the Beginnings to circa 100 B.C.)*, trans. Derk Bodde, Peiping: H. Vetch, 1937.

———, *A History of Chinese Philosophy, Volume Two: The Period of Classical Learning*, trans. Derk Bodde, Princeton: Princeton University Press, 1953.

Gay, Peter, *Voltaire's Politics: The Poet as Realist*, Princeton: Princeton University Press, 1959.

Gernet, Jacques, *Daily Life in China: On the Eve of the Mongol Invasion, 1250–1276*, New York: Macmillan, 1962.

Gernet, Jacques, *Les aspects économiques du Bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle*, Saigon: École Française d'Extrême-Orient, 1956.

Giles, Herbert A., *An Introduction to the History of Chinese Pictorial Art*, London: B. Quaritch, 1918.

Glatzer, Nahum, ed., *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, New York: Farrar, Straus and Young, 1953.

Glimpses of China, Peking: Foreign Languages Press, 1958.

Grant, Michael, *From Imperium to Auctoritas: A Historical Study of Aes Coinage in the Roman Empire, 49 B.C.–A.D. 14*, Cambridge: Cambridge University Press, 1946.

Gray, Christopher, *Cubist Aesthetic Theories*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1953.

Great Chinese Painters of the Ming and Ch'ing Dynasties, catalogue of an exhibition at Wildenstein Galleries, New York, Mar. 11–Apr. 2, 1949.

Greene, Theodore Meyer, *The Arts and the Art of Criticism*, Princeton: Princeton University Press, 1947.

Grigaut, Paul L., "Art of the Ming Dynasty," *Archaeology*, vol. 5, no. 1 (Mar. 1952).

Griggs, Thurston, "The *Ch'ing Shih Kao*: A Bibliographical Summary," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 18, nos. 1–2 (June 1955).

Gropius, Walter, "Tradition and the Center," *Harvard Alumni Bulletin*, vol. 53, no. 2 (Oct. 14, 1950).

Gu, Jiegang, *The Autobiography of a Chinese Historian: Being the Preface to a Symposium on Ancient Chinese History (Ku Shih Pien)*, trans. Arthur W. Hummel, Leiden: E. J. Brill, 1931.

Guide to Hangchow, n.p., n.d.

Guillermaz, Patricia, *La poésie chinoise contemporaine*, Paris: Seghers, 1962.

Hackney, Louise Wallace and Yau, Chang-foo, *A Study of Chinese Paintings in the Collection of Ada Small Moore*, London, New York, and Toronto: Oxford University Press, 1940.

Hadas, Moses, *Hellenistic Culture: Fusion and Diffusion*, New York: Columbia University Press, 1959.

Hanotaux, Gabriel and Le Duc de la Force, *Histoire du Cardinal de Richelieu*, Paris: Firmin-Didot et cie, 1899.

Hazard, Paul, *European Thought in the Eighteenth Century: From Montesquieu to Lessing*, New Haven: Yale University Press, 1954.

Henderson, Lawrence J., *The Order of Nature*, Cambridge: Harvard University Press, 1917.

Herr, Richard, *Tocqueville and the Old Régime*, Princeton: Princeton University Press, 1962.

Hightower, James Robert, trans., *Han Shih Wai Chuan: Han Ying's Illustrations of the Didactic Application of the Classic of Songs*, Cambridge: Harvard University Press, 1952.

Hintze, Otto, "Staatsverfassung und Heeresverfassung," *Staat und Verfassung: Gesammelte Abhandlungen zur Allgemeinen Verfassungsgeschichte*, Leipzig: Koehler & Amelang, 1941.

Hippolyte, Jean, *Introduction à l'étude de la philosophie de l'histoire de Hégel*, Paris: Rivere, 1948.

Hirth, Friedrich, *Native Sources for the History of Chinese Pictorial Art*, New York, 1917.

Ho, Ping-ti, "Aspects of Social Mobility in China, 1368–1911," *Comparative Studies in Society and History*, vol. 1, no. 4 (June 1959).

———, *Studies on the Population of China, 1368–1953*, Cambridge: Harvard University Press, 1959.

Hou, Wai-lu, "Ssuma Chien: Great Ancient Historian," *People's China*, no. 12 (June 16, 1956).

Houghton, Walter E., Jr., "The English Virtuoso in the Seventeenth Century" (part 2), *Journal of the History of Ideas*, vol. 3, no. 2 (Apr. 1942).

Houn, Franklin W., *Central Government in China, 1912–1928: An Institutional Study*, Madison: University of Wisconsin Press, 1957.

———, *To Change a Nation: Propaganda and Indoctrination in Communist China*, Glencoe: Free Press, 1961.

Hsiao, Kung-ch'üan, "K'ang Yu-wei and Confucianism," *Monumenta Servica*, vol. 18 (1959).

Hsiao, Kung-chuan, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*, Seattle: University of Washington Press, 1960.

Hsüeh, Chün-tu, *Huang Hsing and the Chinese Revolution*, Stanford: Stanford University Press, 1961.

Hu, C. T., "The Ning Wang Revolt: Sociology of a Ming Rebellion," ms. read at annual meeting of Association for Asian Studies, 1959.

Hua, Hsia, "The Paintings of Shih Hu," *Chinese Literature* (Jan. 1962).

Huang, Siu-chi, *Lu Hsiang-shan: A Twelfth Century Chinese Idealist Philosopher*, New Haven: Yale University Press, 1944.

Huang, Sung-k'ang, *Lu Hsün and the New Culture Movement of Modern China*, Amsterdam: Djambatan, 1957.

Hucker, Charles O., "Confucianism and the Chinese Censorial System," *Confucianism in Action*, ed. David S. Nivison and Arthur F. Wright, Stanford: Stanford University Press, 1959.

———, "The '*Tung-lin*' Movement of the Late Ming Period," *Chinese Thought and Institutions*, ed. John K. Fairbank, Chicago: Chicago University Press, 1957.

Hummel, Arthur W., ed., *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, Washington: U.S. Government Printing Office, 1943.

Hurvitz, Leon, "'Render unto Caesar' in Early Chinese Buddhism," *Sino-Indian Studies: Liebenthal Festschrift*, ed. Kshitis Roy, Santiniketan: Visvabharati, 1957.

Jacobs, Louis, *Jewish Values*, London: Vallentine, Mitchell, 1960.

Jacometti, Neste, "Zao Wou-ki," *Art Documents*, vol. 7 (1951).

Jaeger, Werner, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, New York: Oxford University Press, 1943.

Jen, Yu-wen, "Art Chronicle," *T'ien Hsia Monthly*, vol. 6, no. 2 (Feb. 1938).

Jenyns, Soame, *Later Chinese Porcelain*, New York, n.d.

Jones, F. C., *Manchuria Since 1931*, London: Royal Institute of International Affairs, 1949.

Jones, J. Walter, *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford: Clarendon Press, 1956.

Kantorowicz, Ernst H., *Frederick the Second, 1194–1250*, London: Constable, 1931.

———, *Laudes Regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1946.

———, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press, 1957.

Kao, Weng, "The Art of Painting Is Not Lifeless," *An Exhibition of Paintings by Kao Weng and Chang K'un-i*, New York: Metropolitan Museum of Art, 1944.

Kaufmann, Walter, *Nietzsche*, New York: Meridian Books, 1956.

Kawakami, K. K., *Manchukuo: Child of Conflict*, New York: Macmillan, 1933.

Kobayashi, Taichiro, "Hokusai and Dagas," *Contemporary Japan*, vol. 15, nos. 9–12 (Sept.–Dec. 1946).

Kojiro, Tomita, "Brush-strokes in Far Eastern Painting," *Eastern Art*, vol. 3 (Philadelphia, 1931).

Kojiro, Tomita and Chiu, A. Kaiming, "An Album of Landscapes and Poems by Shen Chou (1427–1509)," *Bulletin of the Museum of Fine Arts*, vol. 46, no. 265 (Boston, Oct. 1948).

Kraus, Wolfgang H., "Authority, Progress, and Colonialism," *Nomos I: Authority*, ed. Carl J. Friedrich, Cambridge: Harvard University Press, 1958.

Krieger, Leonard, *The German Idea of Freedom: History of a Political Tradition*, Boston: Beacon Press, 1957.

Kuo, Mo-Jo, "Chinese chinoise et occident," *Democratie nouvelle*, vol. 5, no. 2 (Feb. 1951).

———, "The United Front in Literature and Art," *People's China*, vol. 1, no. 1 (Jan. 1, 1950).

L'art chrétien chinois, special number of *Dossiers de la commission synodale,* vol. 5, no. 5, Peiping: Commissionis Synodalis in Sinis, 1932.

"La peinture chinoise contemporaine," catalogue of an exhibition at the Musée Cernuschi, Paris, 1946.

Labin, Suzanne, *The Anthill: The Human Condition in Communist China*, New York: Praeger, 1960.

Langer, Susanne K., *Philosophy in a New Key*, New York: Mentor Books, 1948.

Lan, Yin, "A Summer Landscape," *Kokka*, no. 232 (Sept. 1909).

Latourette, Kenneth Scott, *A History of Christian Missions in China*, New York: Macmillan, 1929.

Lawrence, D. H., "John Galsworthy," *Selected Essays*, Harmondsworth: Penguin, 1950.

Lefebvre, Georges, *Etudes sur la Revolution française*, Paris: Presses universitaires de France, 1954.

———, *The Coming of the French Revolution, 1789*, Princeton: Princeton University Press, 1947.

Legge, James, *The Chinese Classics*, vol. 1, Oxford: Clarendon Press, 1893; vol. 2, Oxford: Clarendon Press, 1895.

———, trans, *The Li Ki*, books I–X, *Sacred Books of the East*, ed. F. Max Müller, Oxford: Clarendon Press, 1885.

Lehrs, Ernst, *Man or Matter*, London: Faber and Faber, 1951.

Levenson, Joseph R., "Ill Wind in the Well-field: the Erosion of the Confucian Ground of Controversy," *The Confucian Persuasion*, ed. Arthur F. Wright, Stanford: Stanford University Press, 1960.

———, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, Cambridge: Harvard University Press, 1953.

Levy, Howard S., *Biography of An Lu-shan*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1960.

———, *Biography of Huang Ch'ao*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1955.

Levy, Marion J., Jr., *Family Revolution in Modern China*, Cambridge: Harvard University Press, 1949.

Lewis, Ewart, *Medieval Political Ideas*, New York: Knopf, 1954.

Lewis, W. Arthur, *The Theory of Economic Growth*, London: Allen & Unwin, 1955.

Li, Fang, "Cadres et Intellectuals 'XIAFANG,'" *Démocratie Nouvelle* (May 1959).

Li, Tien, "Gay Life on the Chinhuai," *China Reconstructs*, vol. 12, no. 1 (Jan. 1963).

Liang, Ch'i-ch'ao, *Intellectual Trends of the Ch'ing Period*, trans. Immanuel C. Y. Hsü, Cambridge: Harvard University Press, 1959.

Liao, Joshua, "The Empire Breaker," *The Orient*, no. 10 (May 1951).

Lin, Yutang, *A History of the Press and Public Opinion in China*, Chicago: University of Chicago Press, 1936.

Ling, Yang, "Integrating Chinese and Western Medicine," *Peking Review*, no. 43 (Dec. 23, 1958).

Lippe, Aschwin, "The Waterfall," *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art*, vol. 12 (Oct. 1953).

Liu, Hui-chen Wang, "An Analysis of Chinese Clan Rules: Confucian Theories in Action," *Confucianism in Action*, ed. David S. Nivison and Arthur F. Wright, Stanford: Stanford University Press, 1959.

Liu, James T. C., "Some Classifications of Bureaucrats in Chinese Historiography," *Confucianism in Action*, ed. David S. Nivison and Arthur F. Wright, Stanford: Stanford University Press, 1959.

Liu, Shao-chi, *On the Party*, Peking: Foreign Languages Press, 1951.

Lo, Shu-tzu, "Terracotta Tomb Figures," *Chinese Literature*, no. 2 (Feb. 1962).

Lu Hsün, *Ah Q and Others*, trans. Wang Chi-chen, New York: Columbia University Press, 1941.

———, "A Madman's Diary," *Selected Works of Lu Hsun*, vol. 1, Peking: Foreign Language Press, 1957.

———, "Experience," *Selected Works of Lu Hsun*, vol. 3, Peking: Foreign Language Press, 1959.

———, "Random Thoughts (47)," *Selected Works of Lu Hsun*, vol. 2, Peking: Foreign Language Press, 1957.

———, "Random Thoughts (49)," *Selected Works of Lu Hsun*, vol. 2, Peking: Foreign Language Press, 1957.

———, "Some Thought on Our New Literature," *Selected Works of Lu Hsun*, vol. 3, Peking: Foreign Language Press, 1959.

———, "Sudden Notions (6)," *Selected Works of Lu Hsun*, vol. 2, Peking: Foreign Language Press, 1957.

———, "We Can No Longer Be Duped," *Selected Works of Lu Hsun*, vol. 3, Peking: Foreign Language Press, 1959.

Luthy, Herbert, "Montaigne, or the Art of Being Truthful," *Encounter*, vol. 1, no. 2 (Nov. 1953).

MacFarquhar, Roderick, *The Hundred Flowers Campaign and the Chinese Intellectuals*, New York: Octagon Books, 1960.

MacSherry, Charles Whitman, "Impairment of the Ming Tributary System as Exhibited in Trade Involving Fukien," unpublished Ph.D. dissertation, University of California, 1957.

Maimonides, Moses, *Guide of the Perplexed*, trans. M. Friedlander, New York, n.d.

Malraux, André, *The Voices of Silence*, New York: Doubleday, 1953.

Mancall, Mark, "China's First Missions to Russia, 1729–1731," *Papers on China*, vol. 9 (Aug. 1955), Harvard University.

Mann, Thomas, *Doctor Faustus*, New York: A. A. Knopf, 1948.

Mannheim, Karl, *Essays on Sociology and Social Psychology*, New York: Oxford University Press, 1953.

Mao, Tse-tung, *Problems of Art and Literature*, New York: International, 1950.

———, "Stalin: Friend of the Chinese People," *People's China*, vol. 1, no. 1 (Jan. 1, 1950).

———, "The Role of the Chinese Communist Party in the National War," *Selected Works of Mao Tse-tung*, vol. 2, London: Lawrence & Wishart, 1954.

March, Benjamin, *Some Technical Terms of Chinese Painting*, Baltimore: Waverly Press, 1935.

Marek, Kurt W., *Yestermorrow: Notes on Man's Progress*, New York: Knopf, 1961.

Maritain, Jacques, *Religion et culture*, Paris: Desclée, 1930.

Marmorstein, A., *The Old Rabbinic Doctrine of God*, London: Oxford University Press, 1927.

Marsh, Robert M., "Bureaucratic Constraints on Nepotism in the Ch'ing Period," *Journal of Asian Studies*, vol. 19, no. 2 (Feb. 1960).

Martin, Kingsley, "Rangoon Reflections," *The New Statesman and Nation*, vol. 45, no. 1142 (Jan. 24, 1953).

Marx, Fritz Morstein, *The Administration State: An Introduction to Bureaucracy*, Chicago: Chicago University Press, 1957.

Maspéro, Henri, *Etudes historiques*, Paris: Civilisations du Sud, S.A.E.P., 1950.

———, *La Chine antique*, Paris: E. de Boccard, 1927.

Masterpieces of Chinese Bird and Flower Painting, catalogue of an exhibition at the Fogg Art Museum, Cambridge, Oct. 30–Dec. 14, 1951.

Masur, Gerhard, "Distinctive Traits of Western Civilization: Through the Eyes of Western Historians," *American Historical Review*, vol. 67, no. 3 (Apr. 1962).

Mayers, William Frederick, *The Chinese Government*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1886.

McKeon, Richard, "Conflicts of Values in a Community of Cultures," *The Journal of Philosophy*, vol. 47, no. 8 (Apr. 13, 1950).

McKeon, Richard, "Moses Maimonides, the Philosopher," *Essays on Maimonides*, ed. Salo Wittmayer Baron, New York: Columbia University Press, 1941.

Meyer, R. W., *Leibnitz and the Seventeenth-Century Revolution*, Cambridge: Harvard University Press, 1952.

Michaux, Henri, *Lecture par Henri Michaux de huit lithographies de Zao Wou-ki*, Paris: Édition Euros et R. J. Godet, 1951.

Mills, C. Wright, *White Collar: The American Middle Classes*, New York: Oxford University Press, 1951.

Mills, Harriet C., "Lu Hsün and the Communist Party," *The China Quarterly*, no. 4 (Oct.–Dec. 1960).

Mo, Shen, *Japan in Manchuria: An Analytical Study of Treaties and Documents*, Manila: Grace Trading Company, 1960.

Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, trans. Thomas Nugent, New York: Hafner, 1949.

Monval, Jean, "Les conquêtes de la Chine: une commande de l'empereur de Chine en France au XVIIIe siècle," *La revue de l'art ancien et moderne*, vol. 2 (1905).

Mote, Frederick, "Confucian Eremitism in the Yuan Period," *The Confucian Persuasion*, ed. Arthur F. Wright, Stanford: Stanford University Press, 1960.

Moy, Clarence, "Communist China's Use of the Yang-ko," *Papers on China*, vol. 6 (Mar. 1952), Harvard University.

Nagassé, Takashiro, *Le paysage dans l'art de Hokouçai*, Paris: Éditions d'art et d'histoire, 1937.

Needham, Joseph, "An Archaeological Study-tour in China, 1958," *Antiquity*, vol. 33, no. 130 (June 1959).

———, *Science and Civilization in China*, vol. 1, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1954.

———, "Thoughts on the Social Relations of Science and Technology in China," *Centaurus*, vol. 3 (1953).

Nef, John U., "The Genesis of Industrialism and of Modern Science, 1560–1640," *Essays in Honor of Conyers Read*, ed. Norton Downs, Chicago: University of Chicago Press, 1953.

Neumann, Franz, "Montesquieu," *The Democratic and Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theory*, Glencoe: Free Press, 1957.

Nietzsche, Friedrich, *The Use and Abuse of History*, New York: Liberal Arts Press, 1957.

Nivison, David S., "Ho-shen and His Accusers: Ideology and Political Behavior in the Eighteenth Century," *Confucianism in Action*, ed. David S. Nivison and Arthur F. Wright, Stanford: Stanford University Press, 1959.

———, "The Literary and Historical Thought of Chang Hsüeh-ch'eng (1738–1801): A Study of His Life and Writing, with Translation of Six Essays from the 'Wen-shih t'ung-i,'" unpublished Ph.D. thesis, Harvard University, 1953.

———, "The Problem of 'Knowledge' and 'Action' in Chinese Thought since Wang Yang-ming," *Studies in Chinese Thought*, ed. Arthur J. Wright, Chicago: Chicago University Press, 1953.

Norton, Lucy, trans., *Saint-Simon at Versailles*, New York: Harper, 1958.

Oakeshott, Michael, *Experience and Its Modes*, Cambridge: Harvard University Press, 1933.

"Of Confucius, Feng Yu-lan and Others," *China News Analysis*, no. 398 (Nov. 24, 1961).

Orleans, Leo A., *Professional Manpower and Education in Communist China*, Washington: U.S. Government Print Office, 1961.

Orwell, George, *The English People*, London: Collins, 1947.

Pa Chin, *A Battle for Life: A Full Record of How the Life of Steel Worker, Chiu Tsai-kang, was Saved in the Shanghai Kwangtze Hospital*, Peking: Foreign Languages Press, 1959.

Palmer, R. R., "Georges Lefebvre: The Peasants and the French Revolution," *Journal of Modern History*, vol. 31, no. 4 (Dec. 1959).

Pan, Ku, *The History of the Former Han Dynasty*, trans. Homer H. Dubs, Baltimore: Waverly Press, 1944.

Panikkar, K. M., *In Two Chinas: Memoirs of a Diplomat*, London: G. Allen & Unwin, 1955.

Payne, Robert, *China Awake*, New York: William Heinemann, 1947.

Peake, Harold J. E., "Village Community," *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York: Macmillan, 1935.

Pelliot, Paul, "Les 'Conquêtes de l'empereur de la Chine,'" *T'oung pao*, vol. 20 (1921).

———, *Les influences européennes sur l'art chinois au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Paris: Impriemerie Nationale, 1948.

Petrucci, Raphael, trans., *Encyclopedie de la peinture chinoise*, Paris: H. Laurens, 1918.

Pevsner, Nikolaus, *Academies of Art*, Cambridge: Harvard University Press, 1940.

"Popular Beliefs—Taoism—Christianity," *China News Analysis*, no. 439 (Sept. 28, 1962).

Postage Stamps of the People's Republic of China, 1949–1954, supplement to *China Reconstructs*, vol. 4 (Apr. 1955).

Pound, Ezra, *The Classic Anthology Defined by Confucius*, Cambridge: Harvard University Press, 1955.

Powell, Ralph, *The Rise of Chinese Military Power, 1895–1912*, Princeton: Princeton University Press, 1955.

Prusek, Jaroslav, "The Importance of Tradition in Chinese Literature," *Archiv Orientalni*, vol. 26, no. 2 (1958).

Pulleyblank, Edwin G., "Neo-Confucianism and Neo-Legalism in T'ang Intellectual Life, 755–805," *The Confucian Persuasion*, ed. Arthur F. Wright, Stanford: Stanford University Press, 1960.

———, *Chinese History and World History*, Cambridge: Harvard University Press, 1955.

———, *The Background of the Rebellion of An Lu-shan*, London, New York and Toronto: Oxford University Press, 1955.

Read, Herbert, "Modern Chinese Painting," *A Coat of Many Colours*, London: Routledge, 1945.

"Review of Reviews," *China New Analysis*, no. 410 (Mar. 2, 1962).

Rienaecker, Victor, "Chinese Art (Sixth Article), Painting—I," *Apollo*, vol. 40, no. 236 (Oct. 1944).

———, "Chinese Art (Seventh Article), Painting—II," *Apollo*, vol. 40, no. 237 (Nov. 1944).

Rosenberg, Hans, *Bureaucracy, Aristocracy and Autocracy: The Prussian Experience, 1660–1815*, Cambridge: Harvard University Press, 1958.

Rosenthal, E. I. J., *Political Thought in Mediaeval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

———, "Some Aspects of the Hebrew Monarchy," *The Journal of Jewish Studies*, vol. 9, nos. 1–2 (1958).

Ross, W. D., *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford: Clarendon Press, 1949.

Rowley, George, "A Chinese Scroll of the Ming Dynasty: Ming Huang and Yang Kuei-fei Listening to Music," *Worcester Art Museum Annual*, vol. 2 (1936–1937).

Rude, George, *The Crowd in the French Revolution*, Oxford: Clarendon Press, 1959.

Sakai, Robert K., "Ts'ai Yüan-p'ei as a Synthesizer of Western and Chinese Thought," *Papers on China* (mimeo.), vol. 3 (May 1949), Harvard University.

Sandor, Paul, *Histoire de la dialectique*, Paris: Nagal, 1947.

Sapir, Edward, "Culture, Genuine and Spurious," *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, ed. David G. Mandelbaum, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1949.

Sarkar, Benoy Kumar, *The Sociology of Races, Cultures and Human Progress*, Calcutta: Chuckervertty, Chatterjee & Co., 1939.

Sarton, George, *Introduction to the History of Science*, Washington: Williams & Wilkins, 1931.

Scalapino, Robert A. and Schiffrin, Harold, "Early Socialist Currents in the Chinese Revolutionary Movement: Sun Yat-sen versus Liang Ch'i-ch'ao," *Journal of Asian Studies*, vol. 18, no. 3 (May 1959).

Schenck, Edgar C., "The Hundred Wild Geese," *Honolulu Academy of Arts Annual Bulletin*, vol. 1 (1939).

Scholem, Gershom G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books, 1946.

Schücking, Levin L., *The Sociology of Literary Taste*, New York: Oxford University Press, 1944.

Schumpeter, Joseph, "The Sociology of Imperialism," *"Imperialism" and "Social Classes,"* New York: Meridian Books, 1955.

Schwartz, Benjamin I., *Chinese Communism and the Rise of Mao*, Cambridge: Harvard University Press, 1951.

———, "Marx and Lenin in China," *Far Eastern Survey*, vol. 18, no. 15 (July 27, 1949).

———, "Some Polarities in Confucian Thought," *Confucianism in Action*, ed. David S. Nivison and Arthur F. Wright, Stanford: Stanford University Press, 1959.

Shih, Vincent, *The Ideology of the T'ai-p'ing T'ien-kuo*, Basel: Verlag Für Recht Und Gesellschaft, 1953.

Sinnigen, William G., "The Vicarius Urbis Romae and the Urban Prefecture," *Historia*, vol. 8, no. 1 (Jan. 1959).

Sirèn, Osvald, *A History of Later Chinese Painting*, London: The Medici Society, 1938.

———, "An Important Treatise on Painting from the Beginning of the Eighteenth Century," *T'oung pao*, vol. 34, no. 3 (1938).

———, *Early Chinese Paintings from the A. W. Bahr Collection*, London: The Medici Society, 1938.

———, "Shih-t'ao, Painter, Poet and Theoretician," *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, vol. 21 (Stockholm, 1949).

———, *The Chinese on the Art of Painting*, Peiping: H. Vetch, 1936.

Small, Harold A., ed., *Form and Function: Remarks on art Horatio Greenough*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1947.

Smith, Warren W., Jr., *Confucianism in Modern Japan: A Study of Conservatism in Japanese Intellectual History*, Tokyo: Hokuseido Press, 1959.

Sohn, Pow-key, "The Theory and Practice of Land-systems in Korea in Comparison with China," ms. University of California, 1956.

"Soochow Remembers the Taipings," *China Reconstructs*, vol. 1 (Jan.–Feb. 1953).

Soper, Alexander Coburn, *Kuo Jo-hsü's "Experiences in Painting" (T'u-Hua Chien-Wen-Chih)*, Washington: The American Council of Learned Societies, 1951.

———, "Standards of Quality in Northern Sung Painting," *Archives of the Chinese Art Society of America*, vol. 11 (1957).

Speiser, Werner, "Ba Da Schan Jen," *Sinica*, vol. 8, no. 2 (Mar. 10, 1933).

———, "Eine Landschaft von Wang Hui in Köln," *Ostasiatische Zeitschrift*, vol. 17, nos. 1–2 (1941).

———, "T'ang Yin" (Part 2), *Ostasiatische Zeitschrift*, vol. 11, nos. 3–4 (May–Aug. 1935).

Spengler, Oswald, *The Decline of the West*, New York: A. A. Knopf, 1934.

Starkman, Miriam Kosh, *Swift's Satire on Learning in "A Tale of a Tub,"* Princeton: Princeton University Press, 1950.

Strayer, Joseph R., "Feudalism in Western Europe," *Feudalism in History*, ed. Rushton Coulborn, Princeton: Princeton University Press, 1956.

Sullivan, Michael, "The Traditional Trend in Contemporary Chinese Art," *Oriental Art*, vol. 2, no. 3 (Winter 1949–1950).

Survey of China Mainland Press, no. 2471 (Apr. 7, 1961); no. 2475 (Apr. 13, 1961); no. 2483 (Apr. 26, 1961).

Swann, Nancy Lee, *Food and Money in Ancient China: Han Shu 24*, Princeton: Princeton University Press, 1950.

Swift, Jonathan, *An Account of a Battle between the Antient and Modern Books in St. James' Library.*

Tagore, Amitendranath, "Wartime Literature of China—Its Trends and Tendencies," *The Visva-Bharati Quarterly*, vol. 16, no. 2 (Aug.–Oct. 1950).

Tai, Chin-hsieo, "The Life and Work of Ts'ai Yüan-p'ei," unpublished Ph.D. thesis, Harvard University, 1952.

Taine, Hippolyte Adolphe, *The Ancient Régime*, New York: Peter Smith, 1931.

Teng, Ssu-yü, "Hung Hsiu-ch'üan," *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, ed. Arthur W. Hummel, Washington: U.S. Government Printing Office, 1943.

Teng, Ssu-yü and Fairbank, John K., *China's Response to the West*, Cambridge: Harvard University Press, 1954.

"The Case of Liang Shu-ming," *Current Background*, no. 185 (June 16, 1952), Hong Kong: American Consulate-General.

Thompson, Laurence G., trans., *Ta T'ung Shu: The One-World Philosophy of K'ang Yu-wei*, London: Allen & Unwin, 1958.

Thorlby, Anthony, "The Poetry of Four Quartets," *The Cambridge Journal*, vol. 5, no. 5 (Feb. 1952).

Tjan, Tjoe Som, *Po Hu T'ung: The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*, Leiden: E. J. Brill, 1949.

Tretiakov, S., ed., *A Chinese Testament: The Autobiography of Tan Shih-hua*, New York: Simon and Schuster, 1934.

Twitchett, Denis, "The Fan Clan's Charitable Estates, 1050–1710," *Confucianism in Action*, ed. David S. Nivison and Arthur F. Wright, Stanford: Stanford University Press, 1959.

Valéry, Paul, *Reflections on the World Today*, London: Thames and Hudson, 1951.

Van Boven, Henri, *Histoire de la littérature chinoise moderne*, Peiping: The Chihli Press, 1946.

van Gulik, R. H., trans., *T'ang-Yun-Pi-Shih, "Parallel Cases from under the Pear-Tree,"* Leiden: E. J. Brill, 1956.

Varg, Paul A., *Missionaries, Chinese and Diplomats: The American Protestant Missionary Movement in China, 1890–1952*, Princeton: Princeton University Press, 1958.

Vernadsky, George, *A History of Russia*, New Haven: Yale University Press, 1951.

von Rosthorn, Arthur, "Malerei und Kunstkritik in China," *Wiener Beiträge zur Kunst- und Kultur-Geschichte*, vol. 4 (1930).

Waley, Arthur, "A Chinese Picture," *The Burlington Magazine*, vol. 30, no. 1 (Jan. 1917).

———, *An Introduction to the Study of Chinese Painting*, London: E. Benn, 1923.

———, *Chinese Poems*, London: George Allen and Unwin, 1946.

———, *The Analects of Confucius*, London: G. Allen & Unwin, 1949.

———, *The Life and Times of Po Chü-i, 772–846 A. D.*, New York: Macmillan, 1949.

———, *Yuan Mei: Eighteenth Century Chinese Poet*, New York: Macmillan, 1956.

Wang, Fang-chuen, *Chinese Freehand Flower Painting*, Peiping, 1936.

Wang, Hui, "A Landscape," *Kokka*, no. 250 (Mar, 1911).

Watkins, J. W. N., "Milton's Vision of a Reformed England," *The Listener*, vol. 61, no. 1556 (Jan. 22, 1959).

Watson, Burton, *Ssu-ma Ch'ien: Grand Historian of China*, New York: Columbia University Press, 1958.

Weber, Max, "Politics as a Vocation," *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills, New York: Oxford University Press, 1946.

———, *The Religion of China*, Glencoe: Free Press, 1951.

Weekly Report on Communist China, no. 28 (June 3, 1960).

Welch, Holmes, "Buddhism under the Communists," *The China Quarterly*, no. 6 (Apr.–June 1961).

Wenley, A. G., "A Note on the So-called Sung Academy of Painting," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 6, no. 2 (June 1941).

Whitehead, Alfred North, *Adventures of Ideas*, New York: Macmillan, 1933.

———, *Modes of Thought*, New York: Macmillan, 1938.

———, *Process and Reality*, New York: Macmillan, 1929.

———, *Science and the Modern World*, New York: Macmillan, 1937.

———, *Symbolism: Its Meaning and Effect*, New York: Macmillan, 1927.

———, *The Aims of Education and Other Essays*, New York: Free Press, 1949.

Wieger, Léon, *Le flot montant* (*Chine moderne*, vol. 2), Hsien-hsien: Imprimerie de la Mission catholique, 1921.

Wilbur, C. Martin, *Slavery in China During the Former Han Dynasty, 206 B.C.–A.D. 25*, Chicago: Chicago University Press, 1943.

Wiley, Margaret L., *The Subtle Knot: Creative Scepticism in Seventeenth Century England*, Cambridge: Harvard University Press, 1952.

Wilhelm, Hellmut, "The Background of Tseng Kuo-fan's Ideology," *Asiatishe Studien*, nos. 2–4 (1949).

———, The Problem of Within and Without, a Confucian Attempt in Syncretism," *Journal of the History of Ideas*, vol. 12, no. 1 (Jan. 1951).

Willey, Basil, *The Seventeenth Century Background*, London: Chatto & Windus, 1950.

Williamson, H. R., *Wang An Shih: A Chinese Statesman and Educationalist of the Sung Dynasty*, London: A. Probsthain, 1935.

Wittfogel, Karl A., *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven: Yale University Press, 1957.

Wittfogel, Karl A. and Feng, Chia-sheng, *History of Chinese Society: Liao (907–1125)*, Philadelphia: American Philosophical Society, 1949.

Wolff, Robert Lee, "The Three Romes: The Migration of an Ideology and the Making of an Autocrat," *Daedalus* (Spring 1959).

Wolfson, Harry Austryn, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge: Harvard University Press, 1947.

Woodbridge, Samuel I., *China's Only Hope*, New York: Fleming H. Revell, 1900.

Wright, Arthur F., "Fu I and the Rejection of Buddhism," *Journal of History of Ideas*, vol. 12, no. 1 (Jan. 1951).

———, "Sui Yang-ti: Personality and Stereotype," *The Confucian Persuasion*, ed. Arthur F. Wright, Stanford: Stanford University Press, 1960.

Wright, Mary C., "From Revolution to Restoration: The Transformation of Kuomintang Ideology," *Far Eastern Quarterly*, vol. 14, no. 4 (Aug. 1955).

———, "Revolution from Without? (A Commentary on 'Imperial Russia at the Turn of the Century: The Cultural Slope and the Revolution from Without,' by Theodore Von Laue)," *Comparative Studies in Society and History*, vol. 4, no. 2 (Jan. 1962).

———, *The Last Stand of Chinese Conservatism: The Tung-chih Restoration, 1862–1874*, Stanford: Stanford University Press, 1957.

———, "The Pre-Revolutionary Intellectuals of China and Russia," *The China Quarterly*, no. 6 (Apr.–June 1961).

Yang, Lien-sheng, "Notes on Dr. Swann's 'Food and Money in Ancient China,'" *Studies in Chinese Institutional History*, Cambridge: Harvard University Press, 1961.

Yeh, Chien-yu, "On the Classical Tradition in Chinese Painting," *People's China*, no. 7 (1954).

Young, Edward, "Conjectures on Original Composition," *Criticism: The Foundations of Modern Literary Judgment*, ed. Mark Schorer, Josephine Miles, and Gordon McKenzie, New York: Harcourt, 1948.

Yu, Kuan-ying, "China's Earliest Anthology of Poetry," *Chinese Literature*, no. 3 (1962).

Yukio, Yashiro, "Connoisseurship in Chinese Painting," *Journal of the Royal Society of Arts*, vol. 84, no. 4339 (Jan. 17, 1936).

Zagoria, Donald S., "Khrushchev's Attack on Albania and Sino-Soviet Relations," *The China Quarterly*, no. 8 (Oct.–Dec. 1961).

Zürcher, E., *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden: Brill, 1959.

索引

本索引中頁碼為英文原書頁碼，即本書邊碼

五畫

六畫

七畫

八畫

九畫

十畫

十一畫

十二畫

十三畫

十四畫

十五畫

十六畫

十七畫

十八畫

十九畫

二十畫

二十一畫

二十二畫

二十三畫

二十四畫